

УДК 949.5+7.033.2+877.3(05)

ISSN 0584-9888

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЗБОРНИК РАДОВА

ВИЗАНТОЛОШКОГ ИНСТИТУТА
L/2

MÉLANGES LJUBOMIR MAKSIMOVIĆ

Уредници

БОЈАНА КРСМАНОВИЋ, СРЂАН ПИРИВАТРИЋ

Редакциони одбор

*Мирјана Живојиновић, Вујадин Иванишевић, Јованка Калић, Сергеј Карџов (Москва),
Бојана Крсмановић, Александар Лома, Љубомир Максимовић, Миодраг Марковић,
Бојан Миљковић, Срђан Пиривајрић, Клаудија Рај (Беч), Гојко Субојић, Евангелос
Хрисос (Атина), Дејан Целебџић, Жан-Клод Шене (Париз), Пејтер Шрајнер (Минхен)*

Секретари редакције

Предраг Комаџина, Милош Цвејковић

БЕОГРАД

2013

АЛЕКСАНДАР ЛОМА

(Српска академија наука и уметности, Београд)

СВЕТИ САВА И ОБЛАКОГОНЦИ*

Једна глоса у светосавском Номоканону осуђује народне празноверице у вези са магијским проузроковањем града и помрачења месеца и сунца. Чудо Св. Саве са угарским краљем, описано у његовим житијима, чини се да је проистекло из истог круга фолклорних представа, који се у хагиографију могао прелити најпре под утицајем лика кнеза-чаробњака, заједничког српској и руској усменој епици.

Кључне речи: Св. Сава, Законоправило, Словени, фолклор, епика, вукодлаци, градоносни облаци, помрачења, Андрија II Угарски, Доментијан, Теодосије, Всеслав Полоцки, Змај-Огњени Вук, Срем.

A gloss in the Nomocanon of St Sava condemns folk superstitions related to magically provoking hailstorms and eclipses. St Sava's miracle with the king of Hungary as described in his Vitae seems to go back to the same complex of popular beliefs. Its acceptance by the hagiography was probably due to the influence of the figure of prince magician as common to the Serbian and the Russian oral epics.

Keywords: Saint Sava of Serbia, Nomocanon, the Slavs, folklore, oral epics, werevolves, hail-bearing clouds, eclipses, Andrew II of Hungary, Domentian, Theodosius, Vseslav of Polotsk, Zmaj-Ognjeni Vuk, Syrmia (Srem).

Да далеко најранији помен вукодлака код Словена пружа једна глоса у старосрпском Номоканону зна се од 1865, када је изашао Миклошичев црквено-словенски речник, где је место наведено у целини, уз упућивање на два преписа, Михановићев (данас познат као Иловичка крмчија, настао 1262) и Хиландарски (LP 68). Тамо дати испис не разликује се битно од онога што читамо у фототипском издању Иловичке крмчије (*Петровић* 1991, 153аб):

* Овај рад настао је у склопу пројекта „Етимолошка истраживања српског језика и израда Етимолошког речника српског језика“ финансираног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

**Oblaká goneúei řtáš selēnā. vlākodlacī narīcaāt' se. da řgda oubo
pogībnetā louna ilī sl(ā)n(ā)ce. g(lago)lātā. vlākodlacī lounou izřdo
ilī sl(ā)n(ā)ce. sī ` e vsa basnī i lā` a soutā**

Исти текст има и Сарајевски препис (151a). Приступајући обради речи *вукодлак* за Етимолошки речник српског језика, осетили смо потребу да ту њену прву потврду боље сагледамо у ширем контексту, најпре филолошком, затим и културноисторијском. Из тога сагледавања проистекао је овај рад, који се креће у широком тематском распону од словенске рецепције византијског црквеног права до савременог фолклора, дотичући се разних питања културне и политичке историје српског средњег века.¹

Номоканон или Законоправило је зборник византијских црквених и грађанских прописа који је сачинио и превео Св. Сава након свога постављења за архиепископа, 1219. године, боравећи у солунском манастиру Филокалу (**knigá mnřgi prřpisa zakon'náe**, Доментијан 212). С обзиром на обим посла, можемо нагађати да ли је он био започет раније, па тада само довршен, и да ли га је Сава обавио сам или уз помоћ сарадника – потанка филолошка анализа обављена на основу ваљаног критичког издања овог значајног споменика старог српског и словенског права могла би једног дана пружити одговоре на та питања, а ми се овде задовољавамо констатацијом да је глоса о вукодлацима највероватније потекла у протографу, из пера самог Св. Саве, или да је у најмању руку унесена под његовим надзором.²

Ова је глоса рано привукла пажњу изучавалаца словенске митологије и фолклора. Већ је Ватрослав Јагић у свом опису Иловичке крмчије указао на њу, примећујући: *el* за *ovu znamenitu glosu* valjalo bi znati, *razumieva li ona srpske, bugarske ili gr-ke vukodlake* (*Jagi* 1874, 83). Седам година касније *sa* је на то питање дао одговор, указавши на стихове дубровачког песника Шишка Менчетића с почетка XVI века:

*mne mi se kako zec gdi na njih vape tak,
jako no na mjesec, kad ga ie vukodlak*

и закључивши да се Менчетић за поређење послужио народном празноверицом: „као месец, када га једе вукодлак“ (*Jagi* 1881, 91).

¹ Уобличењу овог рада својим сугестијама значајно су допринеле колеге проф. др Јасмина Грковић-Мејдор са Филозофског факултета у Новом Саду, проф. др Љубинко Раденковић из Балканолошког института САНУ, др Дејан Целебџић из Византолошког института САНУ и особито др Виктор Савић из Старословенског одека Института за српски језик САНУ, којима се и овим путем најтоплије захваљујемо. Сва одговорност за евентуалне пропусте и погрешке лежи на нама.

² Могућност да се ова глоса припише неком раном преписивачу не може се сасвим одбацити, али се чини мало вероватном, јер је налазимо у једина два објављена преписа Законоправила, поред најстаријег Иловичког и у Сарајевском, насталом почетком XIV в., у оба случаја исписану на дну стране истим рукописом као и основни текст, а Миклошич ју је читао и у засад необјављеном Хиландарском препису са краја истог столећа (ова датовања дугујемо др Виктору Савићу). Ако је дакле глоса постојала у неком заједничком предлошку насталом пре 1262, то за евентуалну интерполацију оставља тек неке четири деценије текстовне предаје од настанка оригинала.

Веровање да приликом помрачења сунце и месец једе нека немам распрострањено је у савременом фолклору свих словенских народа (А. А. Плотникова, СД II 276–279), а са вукодлаком се она поистовећује у два ареала, српском³ и карпатском: украјински Хуцули у Закарпатју зову је *вовкулак*, а Румуни у Буковини *vircolac*;⁴ у румунском *varcolac*, значи ‘помрачење месеца’ (Skok III 636). Хуцулски исказ *ео [солнце] х тятъ крила ти вовкулаки зыс ти*⁵ до те мере се подудара са лексичким садржајем старосрпске глосе *вљкодлаци ... изѣдоше ... слньце* да очито пред собом имамо фрагмент древног фолклорног текста.⁶ Ван граница словенског света, паралелу пружа германска фолклорна представа о „сунчевим вуковима“ (шведски *solulf, solvarg*) или „сунчевим псима“ (енгл. *sun dogs*), заснована на атмосферској појави у субполарном појасу која се научно назива пархелија, ‘побочна сунца’ а изазива је преламање сунчевих зракова у облацима које у близини правог сунца ствара светле мрље; верује се да оне предсказују олују. Доводећи ту представу у везу са старом нордијском митологијом, по којој сунце и месец свакодневно прогоне два демонска вука, Скол и Хати, а о смаку света ће их и прождрати, Аксел Олрик је пореди и са старосрпском глосом из Законоправила (*Olrik* 1922, 41).⁷

Напред наведени и други аутори који су се бавили нашом глосом чинили су то у мање или више широким поредбеним контекстима и нашли јој, како смо видели, низ ваљаних паралела, али се, колико знамо, досад нико није њоме позабавио у њеном властитом контексту, тј. шта је то у Законоправили што она тумачи. Наше властито истраживање пошло је одатле, од питања ко су то **oblaká gone-ŕei** „они који гоне облаке“.⁸ Увидом у Иловички препис установили смо да је глоса придодата преводу 61. канона Трулског сабора, који, у деловима који нас занимају, гласи (*Пејровић* 1991 I. с.; исти текст даје и Сарајевски препис 1506–151а):

³ *Ђорђевић* 1958, 41 наводи вукодлака у тој улози са два различита краја српског етничког простора, из Тимочке крајине (*врколак*) и из Васојевића.

⁴ Они замишљају да су *vircolaci* змајеви са псећим главама који за време помрачења гризу сунце или месец (*Ђорђевић* I. с.).

⁵ Наведено по А. Плотникова, СД II 277.

⁶ Који чине субјекат **vāiko(d)lakā*, pl. -ci (за проблем тачне реконструкције прасловенског лика ове речи в. ниже), објекат **sālnāce* и предикат **jāz-esti*. Навод *вљкодлаци слнце / луну изѣдоше* не само да се сме сматрати старосрпским фолклорним текстом уметнутим у српскословенски језички контекст Законоправила, већ чини, у обе варијанте, трохејски десетерац, уп. *Лома* 2002, 224, тамо и за помрачење као могући мотив прасловенске епске поезије; за прасловенско порекло те метричке структуре уп. најскорије *Лома* 2014. Израз *м(ј)есец се једе* ‘помрачује се’ такође је одраз истог формулаичног исказа и треба га схватити пасивно: ‘бива поједен (од немани)’. Да ли је глосатор употребивши реч *louna* а не *mīsecā* то учинио под књижевним утицајем, или овде имамо сведочанство да се прасл. назив за месец као небеско тело **luna* у оно доба још користио код Срба, остаје отворено. На ову другу могућност указују потврде из народних говора *лунa* ‘календарски месец’ у Боки Которској, ‘дуга’ у околини Дубровника, ‘месечева мена’ у Пољцима итд. (в. *Skok* II 330–331 и уп. Вук s.v. *чаруџан*). Паралелу старосрпској глоси пружа и староруски летопис под годином 1065: „Пред симъ же временемъ и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, его же не вѣгласи глаголю **ѣ** снѣдаему сущю“ (ПВЛ 178, курзив А. Л.). Овамо спада такође словеначки израз *solnce jedeno* о помрачењу (В. В. Иванов / В. Н. Топоров, МНМ I 242 sq. s.v. *волкодлак*). **З ову употребу глагола *pogi (6)hu t i v. V-ko vi* 20356q.**

⁷ *Olrik* 1922, 41, у фусноти, где се погрешно каже да се ради о „старохрватском спису“, због наслова Јагићевог чланка (*Jagi* 1881) одакле је податак црпен.

⁸ А не ‘гонећи облаци, облаци који прогоне’ (тако у *Olrik* I. с.: „Jagende Wolken“).

И`е себе сáтнѣкомá илѣ демономá вáдастá ѣко`е се неїзрѣенної нї~(т)о
 оувїдїтї ^а нїhá {естá лї(тá) запрїченїї да прѣмout(á). тако`е
 и кá hranečїmá medvїdá и кá ѣbaváникomá. и ѣblaká gonečїmá
 прїлїплѣäčї se и вá родoslovї и вá полou~ai вїtrouäčї ^а crkve да
 и` (d)enoutá se. тlá(kovaniї). (...) и`e gl(agolä)t(á) se ѣblaká gonečї
 takováě tvorečїmá и вá takováї вїtrouäčїmá povellї sborá {está лїтá
 запрїченїї даětї (...).

Како видимо, овим прописом се шестогодишњој епитимији подвржу (а ако се за то време не поправе, и одлучују од цркве) заједно са разним другим врстама гатара, врачава и опсенара и такозвани *облаки гонеиштеји*, у грчком оригиналу **nefodiwktai**.⁹ У свом коментару уз овај канон, Теодор Валсамон објашњава да се тако називају они који простој светини проричу на основу облика које облаци попримају у руменом сутону.¹⁰ Сва је прилика да Валсамону у другој половини XII века право значење термина више није било познато, те да је његово помало поетично објашњење плод пуког домишљања, заснованог на књижевним изворима. Из Фотијевих исписа знамо да је о гатању по облацима (**nefomanteia**, **h dia twñ nefwn mantikh**)¹¹ писао Дамаскије (око 458 – после 538), последњи управник Платонове Академије у Атини, као о вештини коју је у његово време изумела нека Антуса, предсказавши убиство Аспара и долазак на престо Леона Трачанина (471).¹² Ко су пак у ствари били **nefodiwktai** дознајемо из списка „Питања и одговори правовернима“ где се та реч, колико знамо, први пут јавља (уп. *Lampe* 970 s.v.). Тај спис традиран је под именом Св. Јустина Философа, мученика из другог века, а данас се приписује Теодорету Кирском, теолошком писцу из прве половине петог столећа (уп. најскорије Clayton 2007). Тридесет прво питање гласи: „Ако облаци на Божји миг изливају кишу на земљу, како то да такозвани **nefodiwktai** неким враџбинама удешавају да се тамо где они желе обрнуће гр^а и прекомерне

⁹ Oi mantesin eautouj epididontej, h toij legomenoij ekatontarcai, h tisi toiuotoij, wj an par' ekeinwn maqoien o, ti an autoij ekkaluptesqai boulointo, kata ta prwn upo twñ Paterwn peri autwn orisqenta, upo ton kanona piptetwsan thj exaetiaj. TJ autJ de toutJ epitimiJ kaquballlesqai dei kai touj arktouj episuromenouj, h toiauta zwa, proj paignion kai blabhñ twñ aplousterwn. kai tuchñ, kai eimarmenhñ, kai genealogian, kai toiuotwn tinwn rhmatwn oclon kata touj thj planhj lhrouj fwnountaj. touj te legomenouj nefodiwktaj, kai ghteutaj %gohteutaj Mansið, kai fulakthriouj, kai manteij. Epimenontaj de toutoij, kai mh metateqemenouj, kai apofeugontaj ta olegria tauta kai ellhnika epithdeumata, pantapasin aporriptesqai thj ekklhsiaj orizomen (Suntagma B 442 sq., cf. Mansi XI 969 sq.).

¹⁰ Nefodiwktai legontai oi ek twñ nefwn promhnuontej dhqen ta toij polloij agnwsta. Tinej gar, blepontej ta nefh, kai mallon ote dunontoj tou hliou ginontai purwdestera, fluarousin ek toutwn mananein alhqeian. Ek toude men gar tou nefouj eikotoj peristerv peristasin legousi tJ erwtwnti epelqein. ex eterou eikotoj anqrwpJ spaqhñ epiferomenJ polemon promhnuousin ex allou eikotoj leonti basilikwn prostagmatwn prolegousin energeian, kai alla tina allomata apofoibazousi fluarhmata (Migne CXXXVII 721, cf. Suntagma B 445).

¹¹ Други, описни назив помиње се у Фотијевом изводу (в. следећу напомену); за сложеницу **nefomanteia** сумња се да ју је измислио Диканж. Уп. *Ducange* 994 s.v. **Nefomanteia**; Thesaurus V 1466.

¹² oti thñ dia twñ nefwn mantikhñ oudamwj toij palaioij oud' akoV egñwsmenhn Anqousan tina gunaika exeurein en taij hmeraij Leontoj tou Rwmaiwn basilewj, ktl. (Photii Bibliotheca II 340).

кише?“ Аутор одговара да је супротно Светом писму и стога невероватно да се кише изазивају путем враџбина: „Ти који то питаш ниси поставио питање на основу нечега што си сам видео да се дешава, него за шта си чуо“.¹³ Да се канонска осуда односила на ту врсту чаробњака које помиње Псеудо-Јустинов спис указује већ само значење сложенице **nefo-diwkthj**, где **diwkthj** не треба схватити као ‘прогонитељ’, што реч самостално значи, него пре као ‘нагонитељ’, тј. онај који по својој вољи нагони, навраћа тамо куда жели градоносне и олујне облаке. Више од овога о нефодиоктама нисмо успели наћи, али знамо да су на хришћанском западу они имали свој пандан у тзв. темпестаријима, којима је лугдунски (лионски) бискуп Агобард почетком IX века посветио посебну расправу насловљену „против престонародних празноверица у вези са градом и громом“ (*Agobardus de grandine*, писано 815), очито стога што су представљали озбиљан проблем за франачку цркву тога времена. Веровање да олују праћену муњама и грмљавином звану *aura levatitia* враџбинама подижу људи звани „олујници“ (*tempestarii*) било је у Агобардово доба распрострањено не само међу простим људима и сељацима, већ и међу грађанима и племством лионске области (*ibid.* cap. I). Иако су то били „човечуљци лишени светости, праведности, мудрости, без вере и искрености, мрски чак и својима ближњим“, причало се да могу изазвати жестоке непогоде (*ib.* XIV). Усеве потучене градом у таквим непогодама наводно су продавали становницима митске земље „Магоније“ (*Magonia*), који би долетали у лађама на облацима да их преузму; Агобард је у једној прилици једва успео спасти од каменовања три мушкарца и једну жену оптужене да су пали из тих лађа (*ib.* II). Осим тога, веровало се да темпестарији могу убити свога непријатеља када се задеси на путу тако што усмере град на једно одређено место у пољу, на реци или у шуми, па и на кацу (*cupam*) под којом би се овај скрио (*ib.* VII). Постојала је и посебна категорија заштитника од града, који су за себе тврдили да нису способни да изазову непогоду, већ само да заштите од ње становнике свога места (*homines miserimi, qui dicant se non equidem nosse immittere tempestates, sed nosse tamen defendere a tempestate habitatores loci*), а ови су им заузврат плаћали годишњи данак у летини звани *canonicus*, истовремено пропуштајући да дају десетину свештеницима и милостињу сиромасима (*ib.* XV) – што је посебно сметало црквеним властима. Агобард побија те празноверице на сличан начин као Псеудо-Јустин, само у развијенијем виду, тако што, с једне стране, указује да су оне у опречи са Светим Писмом, према којем је једино Бог тај који по својој вољи шаље на земљу град и невреме,¹⁴ а с друге разобличује оне који тврде да су својим очима

¹³ *Erwthsi j la Ei neumati qeiJ ai nefelai ton ueton tV gV katapempousi, dia ti taj nefelaj oi kaloumenoi nefodiwktai epaoidiai j tisi kataskeuazontai, enqa boulontai, calazaj kai ametrouj uetouj akontizein. — Touto epeidh kata taj agiaj grafaj martureij, touj uetouj einai ek tw n epaoidwn apiston. Kai gar autoj o tauthn peri toutou erwthsaj thn erwthsin ouk af' wn eqeasw ginomenwn thn erwthsin pepoihkaj, a lI' af' wn hkousaj* (Migne VI 1277D).

¹⁴ Илуструје то бројним старозаветним примерима: Бога који градом потуче аморејску војску у бекству (сар. VI, уп. Ис. Нав. 10, 11), Мојсија који призива град на Египат (сар. V, уп. Изл. 9, 18–35), Пророка Илије који изазива сушу и кишу (сар. X, уп. I. Цар. 17–18) итд., инсистирајући да су такве ствари могуће људима само ако су слуге Божје (као Мојсије и Илија), а не ђавоље (*Nam si ad imitationem Moysi homines essent auctores grandinis, servi utique Dei essent, non servi diaboli*, сар. V).

видели темпестарије на делу, доказујући да они за то знају само по чувењу.¹⁵ Да тамошња црква ипак није до краја искоренила веровање у непогоде проузроковане враџбинама, већ се са њим на неки начин измирила, сведочи један требник из 1423, где се прописује да свештеник према таквој олуји проспе освећену водицу.¹⁶

Облаке гонештеји у светосавском Законоправили није први ни једини словенски превод за грчко **nefodiwktai**. Најстарији, Методијев превод Номоканона, о којем сведочи његово житије а за који се мисли да лежи у основи рускословенске тзв. Устјушке крмчије (Устюжская кормчая), био је рађен по Номоканону у педесет наслова Јована Схоластика из 550, где нема ставке која нас овде занима, али је већ у X веку на подручју Бугарског царства преведена и доцнија, Фотијева верзија „Номоканона у четрнаест наслова“, која је, између осталог, проширена одредбама Трулског сабора; на том преводу заснива се староруска Јефремовска крмчија из око 1100, у којој за **nefodiwktaj** стоји **oblakoprogonānikā**.¹⁷ Варијанта **oblakogoniteli** долази у рускословенском преводу Пандекта Никона Црногорца¹⁸ и у српскословенским преводима Синтагме Матије Властара¹⁹ и типика манастира Св. Саве Освећеног у јудејској пустињи;²⁰ у прва два случаја ради се о дословном навођењу 61. Трулског канона, у трећем – о његовој парафрази. У преводу Синтагме је, у наслову Валсамонова коментара, употребљена и варијанта *облакогонци*,²¹ можда као ближа језичком осећању преводиоца.²²

¹⁵ Таква епизода описана је у поглављу VII.

¹⁶ *Ordo contra Auram levatam. Contra aereas tempestates, cum primo videtur aura immoderate levare, projiciat sacerdos contra illam aquam benedictam* (Pontificale ecclesiae Elnensis, no Carpentier s.v. *aura levata*). Уп. доле нап. 48.

¹⁷ **Pokoriti podobaitā ... oblakoprogonānikā**, *Срезневский* II 516, СРЯ 12, 66. Уп. Максимович 2006, 110.

¹⁸ *Срезневский* I. с.: **Oblakogoniteli, i -arovniki, i kobniki** за **nefodiwktaj**, **kai gohteutaj kai fulakthriouj kai manteij**, СРЯ I.с., где се *облакогонител* преводи као 'онај ко може премештати облаке уз помоћ магије'. Најстарији рукопис руске редакције је из 1296, уп. Буланин и Максимович 1996, 170–175 (тамо и о лексичким особинама којима се превод Пандекта разликује од Јефремовске крмчије). У Хиландару има један препис Пандекта српске редакције писан рашким правописом такође с краја XIII в, а постоји и млађи, средњобугарски превод с почетка XIV века, уп. Богдановић 1978, 102 (бр. 175), *Pavlova / Bogdanova* 2000. У њима, међутим, нема ставке која нас овде интересује.

¹⁹ Miklosich LP упућује s.v. на *Ходошки зборник*, датиран крајем XIV века, без назнаке стране, а од разних тим зборником обухваћених списа сигурно се ради о Властаровој синтагми, која преноси 61. одредбу Трулског сабора са Валсамоновим коментаром: **i` e vlāhvomā sebe podav' ſihā, ili -arod'ſimā, ili glagolīmāmā sātnikomā, ili i` e me-ke vode ſtimā, ili ināf zv'ſrji kā igr' i vr'ſdā prost'ſimā, ili oblakogonitelimā ili obavnikomā** (Матије Властара Синтагмат 276). У Законоправили преузет је уз овај члан Зонарин коментар, где се цитира Јован Златоуст (*Петровић* 1991, 1536, уп. *Suntagma B 445*).

²⁰ Типик архиепископа Никодима 1736: **Slou`ba` e sotonina ěko reſi ſs(tā) si. v'ſrovati vlāhvovaniēmā. i prit'ſcati kā vl'hvomā. zv'ſzdblāstale prizivati i ſhlakogonitele, zeli nositele ſbaēniē. prizivāāſi(ihā) demoni. i veſi blāstii. i vsaka hrītrost [sic!] ſzi-na i nev'ſna**. По усменом саопштењу др Виктора Савића, ова одредба се, у начелу, не среће у другим типикима, јер ју је преводиоца, архиепископ Никодим, по своме избору унео у додатку уз Јерусалимски типик, после триодног дела и прегледа изменљивих песама, а пре пасхалне таблице.

²¹ Синтагмат Матије Властара 277: **Oblakogonci. Oblakogonitelje`e, i` e sou ſtimi vā oblac'ihā obrazī n'ika proro-āstvouā ſte**. *Бојанин* 2005, 283 sq. схвата облакогонце као неку врсту народних забављача; *Zett* 1970, 237 *kao sektu*.

²² Уп. тамо наслов коментара уз исти, 61. Трулски канон **me-kovod'ci** за гр. **arktosurtai**; у тексту је **me-ki vode ſtei** као **oblakā gone ſtei** за **nefodiwktai** у Законоправили; употреба речи

Поредећи те разне преводе, запажамо да *облакојрогогоници*, *облакогонийиџели*, *облакогонци* у духу црквенословенског језика мање-више верно пресликавају (калкирају) грчку сложеницу, док је у Законоправили она преведена описно са *облакы гонештеји*.²³ Можда је то преводилац, сам Св. Сава или неки његов сарадник, учинио механички, али треба допустити и да је он иза канонског термина препознао неку домаћу, старосрпску реалност, и стога се потрудио да га својим преводом приближи и појасни будућим читаоцима и применитељима Законоправила. У прилог овој другој могућности говори придодата глоса, за коју смо видели да, бар што се тиче вукодлака који једу сунце и месец, одражава аутентично народно веровање, несумњиво распрострањено код Срба у средњем веку, а наслеђено још из општесловенског паганства. Оно што засад остаје као дилема јесте да ли је глосатор повукавши знак једнакости између грчких нефодиокта и старосрпских вукодлака погодио у срж ствари, или је произвољно повезао две у основи разнородне празноверице, тј. да ли су његови земљаци и савременици вукодлацима осим изазивања помрачења доиста приписивали и гоњење односно вођење градоносних облака, што је, како смо видели, био разлог да црква осуди категорију чаробњака звану *nefodiwktai*. Глосом изгледа да је хтео рећи ово друго, с обзиром на спој везника *da řgda oubo*: „Оне који гоне облаке сељаци називају вукодлацима, па и кад се помрачи месец или сунце говоре: *Вукодлаци месец изједоше или сунце*. Све то су митови и лаж“. Смисао би, дакле, био да према простонародном веровању вукодлаци не само што гоне облаке, него и једу месец или сунце при помрачењу. Пред нас се поставља двоструко питање: да ли је међу српским сељацима у раном XIII веку постојала представа о људима способним да по својој вољи (пре)усмеравају кишне и градоносне облаке на начин како се веровало да то чине нефодиокте и темпестарији, и ако јесте, да ли се на такве људе примењивао назив *вљкодлаци*?

На први део питања може се без оклевања одговорити потврдно, имајући у виду збир сведочанстава која нам пружа фолклор Срба и других словенских народа. Веровање да има људи са урођеном или стеченом способношћу да одврате или изазову и усмере непогоду широко је распрострањено и дубоко укоревљено код свих Словена.²⁴ За такве људе у словенским језицима постоје разни називи: српски *облачари*, *времењаци*, *већпрењаци*, *вједогоње*, *здухаћи* итд., украјински *хмарники*, *градівники*, пољски *raanetnicy* итд.²⁵ При њиховој општесловенској

me-ka уместо **medāvīdā** или **medāvīdica** једна је од савремених, може се рећи народских црта овога превода.

²³ Иста синтагма фигурира и у једном од два исписа о сујеверицама и враџбинама из једног од рукописа Синтагме (тзв. други карловачки скраћен, из прве половине XVI в.) која Стојан Новаковић наводи у својој уводној студији (Синтагмат Матије Властара LV): **Re-e i' e medvīda i drōgji zvīrā na ģrō kā vrīdō prīprostāmā vodi {tei ili oblakā gonī {tjīmā ksicīš, ili daātā hranīl'nice, ili -āstā i rizikā, ili rodoslovicō vīrōā {te**. Аутор записа је очито имао пред очима светосавско Законоправило. Још развијенију парафразу представља **i' e ... ħblakā razgonīřtā** у Епитимијном номоканону, АСАНУ бр. 154 (Бојанин 2005, 283 н. 17).

²⁴ Литература о овом митолошко-обредном комплексу је обимна. За основну оријентацију в. Ђорђевић 1958, 71; Љ. Раденковић, СМ 393–395, Раденковић 2001, 2001б; Левкиевская 2004.

²⁵ У српској етнографској литератури употребљавају се и новокованице *градобраниџели* и *градоносци*, у руској архаизам *облакорогогоники* који, како смо видели, није народна реч већ црквенословенски превод за грчко *nefodiwktai*.

распрострањености, треба истаћи да су веровања везана за одбрану од града најразвијенија на две тачке словенског света, и то управо код Срба и код закарпатских Украјинаца – Хуцула, код којих смо већ нашли најдиректнију аналогију старосрпском мотиву вукодлака који једу сунце или месец. Упадљива сличност између српских и хуцулских „градобранитеља“ протеже се и на Агобардове темпестарије. На све три стране пројављују се најмање два слоја веровања. Једно је да олујне облаке воде демонске силе, било несмирене душе покојника (утопљеника, обешенака и других самоубица, уопште свих умрлих пре времена или насилном смрћу) било немани (змајеви и сл.) а да их поједини људи могу одвратити путем заклињања и магијских радњи; ти бранитељи од града обично опслужују једно или више села, примајући за то утврђену накнаду од мештана. Друга је представа да постоје особе које у време непогоде падају у транс, тако што им душа напушта тело и води облаке; оне могу бити мушког пола (украјински *двоедушники*, српски *здухаћи*, *вједогоње*) али и женског (вештице); у облацима се боре међу собом, чувајући свако свој атар од града и наводећи га на туђи.

Осврнимо се додатно на израз **oblaká gone{teī**. Пада у очи да неки од словенских назива за „градобранитеље“ и „градоносце“ садрже исте речи **obvolkā* ‘облак’ и **goniti* ‘гонити, терати’, уп., с једне стране, српски *облачар* (Фрушка гора), пољски *obłocznik*, а с друге стране украјински *гонихмарник* (Ито 1993, 126) са *хмара* ‘облак’ као другим чланом, српски *(в)једџоња*, *вјејџџоња* (Црна Гора, Бока). Сложеница **vetro-gon-* могла би бити прасловенска, с обзиром на то да у руском има реч *ветрогон*, која у књижевном језику значи ‘ветрењаст човек, трава котрљан’ – у оба та значења долази и срп. *в(ј)ејџџоња* – а у дијалекту и ‘веома јак ветар’ (СРНГ 4, 293), где се може наслутити траг митолошке конотације, пошто се за посебно јаке непогоде код Срба веровало да их проузрокују ветрогоње и њима сличне особе. За сложеницу *вједџоња* други словенски језици не пружају паралеле, али њен први део садржи прасловенску реч **veda* / **vedā* ‘вештица, вештац’, уп. у горњој Славонији око Билогоре и Бјеловара *веда*, *в(ј)ед m.* и *f.* као назив за огромна митолошка бића која изазивају олују и боре се за превласт над приносом са ведима из туђег краја, као и чешко *veda* ‘вештица’.²⁶ Други део у **vetro-gonā* / *-gon’a* може се најпре схватити пасивно ‘гоњен ветром’, што је једино могуће тумачење за назив биљке коју ветар котрља по тлу, али у митолошкој примени значење је могло бити и активно ‘онај који уз помоћ ветра гони (облаке)’; сложеница *вједџоња* је по свој прилици настала укрштањем **vedā* ‘вештац’ са *вјејџџоња*. Израз *гонити* *говеда* има значење ‘терати облаке’ у српским народним басмама против града.²⁷ Већ смо иза парафразе **oblaká gone{teī** наслутили преводиочево настојање да се значење грчког предлошка **nefodiwktai** преда јасније него што би то било могуће посредством већ постојећих црквенословенских превода **oblakoprogonā-**

²⁶ Раденковић 2001, 451, где наводи и словеначки синоним *vedomci*; уп. Ивић 1998. У старочешком посведочен је и лик *ved m.* и *f.* Корен је исти као у *в(ј)ејџџи*, *в(ј)ејџџица*, *видовијџи* итд. и односи се на поседовање натприродних, окултних знања (прасл. **vedeti* ‘знати’, сродно са **videti* ‘видети’, уп. рус. *знахарь* ‘врач’).

²⁷ Лома 2000, 155. Метафора говеда за облаке је прастара; у ведским химнама облаци се често означавају као *gāvah* ‘краве’; исти праиндоевропски корен **gʷou-* је у прасловенској речи **gov-edo*.

nīcī и **oblakogonīteli**, које је преводилац вероватно познавао, али није за њима посегао зато што је осећао да би те верне реплике грчке сложенице звучале одвише књишки у једном тексту намењеном практичним потребама правне регулативе. Сада кад смо дошли до сазнања да је представа аналогна нефодиоктама 61. трулског канона свакако била присутна на тлу средњовековне Србије, смемо закључити да је синтагма *облаки гонешћеји*, без обзира на њен црквенословенски фонетски, морфолошки и синтактички лик, писменом Србину онога времена јасним језиком преносила један појам који му није могао бити стран.

Тиме долазимо на други део горепостављеног питања, да ли је старосрпски назив за људе који *гоне облаке* одиста био *вукодлаци*? До одговора на њега можемо доћи само заобилазним путем, јер немамо друге непосредне потврде да би биће звано *вукодлак* (или како већ у којем од језика који су га наследили или позајмили тај назив гласи) вршило функцију усмеравања облака односно града и кише. Видећемо, међутим, да има индиција које у своме збиру глосу из Законоправила чине и у том њеном делу веродостојном. Представа о вукодлацима коју она одражава свакако је различита од оне која данас преовлађује код јужних Словена, а ближа оној, каква се сачувала код њихових северних сродника, а која је свакако старија, већ с обзиром на то да је деле суседни Балти и Германи. Ти изворни вукодлаци на северу Европе су људи који се повремено преображавају у вукове али и у друге животиње, било да је реч о чаробњацима који то чине својом вољом (руски *обороџни*) или о жртвама туђе чаролије. Данас преовлађујуће значење ‘вампир’ на словенском југу²⁸ бесумње је секундарно.²⁹ Реч *вукодлак* као назив за вампира посведочена је код Хрвата већ 1403 (Раденковић 2009, 280), код Срба, колико знамо, први пут у једном од горепоменута два исписа у једном рукопису превода Властарева Синтагме,³⁰ али се у једном упутству католичким исповедницима у Далмацији из 1452. вукодлацима називају вешци, као мушки пандан вештицама у које се претварају жене (Дробњаковић 1960, 253). Сходно томе, из једног судског протокола дознајемо да је на Крку још 1590. вукодлаком (*vuocudlach*) називан жив човек, вештац (ibid. 281), што се у основи слаже са ранијим сведочанствима у Законоправилу и код Шишка Менчетића.

Да је такав изворни, живи вукодлак осим као изазивач помрачења замишљан и као „гонич облака“ може се поткрепити низом посредних показатеља, који намећу закључак да првобитно између две представе није зјапио никакав појмовни јаз, него да су се у прошлости додиривале и преклапале. На то већ указује запис са краја XIX века: „Неки говораху, да се појавио вукодлак; други: није него тенац; трећи: није него вјетрогоња“,³¹ из којег излази да се тада на тлу Херцеговине још увек правила разлика између вукодлака и вампира (тенца) на једној а ветрогоње на другој страни, али да су се све три представе

²⁸ Класично сведочанство је одредница *вукодлак* у Вукову Рјечнику (Вук 132).

²⁹ Обично се тумачи веровањем да се немирени покојник може јављати у вучјем облику, за другу могућност тумачења уп. доле нап. 74.

³⁰ Синтагмат Матије Властара, стр. LIX, в. горе нап. 23: **O vór'kolac'ihā**. Ту се осуђује обичај спаљивања вампира, слично као у Душанову законуку 120, само подробније.

³¹ Врчевић 1881, 51; в. ниже, нап. 72.

међусобно преплитале и да је у конкретном случају било тешко разграничити их.³² Горепоменути крчки вукодлак-вештац Јурај Зидарић наводно је могао летети на облацима. Да су код Балта а изгледа и код источних Словена вукодлаци били заштитници летине указује сведочење пред судом вукодлака (*wahrwolff*) званог „Стари Тис (Thiess)“ крајем XVII в. у Ливонији, данашњој Летонији, који је тврдио да он и њему слични не служе ђаволу, већ Богу: они су „пси Божји“ који трипут годишње, о Духовима, у ноћ уочи Ивањдана и на Бадње вече (Св. Луција), одлазе у пакао да од ђавола преотму летину коју му чаробњаци својим враџбинама прибаве са поља. Он сам и његови другови били су Летонци (Курши, Курланђани), али је поменуо да постоје и руски вукодлаци са којима се они такмиче, а да Немци у томе не учествују „јер имају свој властити пакао“.³³ У исказу нема ближих података о чаробњацима у ђаволовој служби нити о начину на који они своме господару прибављају пољске плодове, али је веома вероватно да су то чинили управо изазивајући гра³⁴. Веровање да усеви потучени мађијски изазваним градом служе као храна нечистој сили већ смо срили у Агобардовој причи о темпестаријима и становницима земље Магоније, а нешто слично забележено је и код Срба у XIX веку: „Неки пророк који је посећивао Драгачево причао је да је његов побратим *Сайанаил*, и зато га је свака кућа радо примала, јер су људи стрепели да му се замере. Он је говорио како се са својим побратимом гостео по планинским врховима од прве пшенице, грозња и воћа које су заједнички затрли градом“ (Раденковић 2001, 448).³⁴ Важно је истаћи примере да се обе улоге, изазивање помрачења сунца и месеца и вођење градоносних облака, често приписују истом митолошком бићу; на словенском југу то може бити змај и (х)ала, у Закарпатју летећи змај звани *жэрэ љва* (код Хуцула) или *шаркань*.³⁵ Како се пак у истој области верује у крилатог *вовкулака* који једе сунце, сва је прилика да се ради о истој митолошкој представи и да је *вовкулак*, као и жеретва и шаркань, собом изворно обједињавао обе функције. Била би то дакле још једна паралела између двају ареала, јужнословенског и западноукрајинског. Додатно ваља истаћи да док се код Срба и Хрвата горепоменути прасловенски корен **ved-* < праие. **uoid-* среће у називима за демоне олује ((*в*)*јед*, *вједа*, (*в*)*једо-гоња*), код других Словена он може означавати вукодлака, уп. украјинско *вищун* ‘човек преобраћен у вука’, старочешко *vedi* ‘вукодлачице, вукодлаци женскога пола’.³⁶ У чешкој Александриди (крај XIII – поч. XIV в.) документовано је веровање да *vedi* које у тами предуга конопљу изазивају помрачење месеца:

³² Налаз Ане Плотњикове, по којем је назив *вукодлак* данас претежно карактеристичан за западни део јужнословенског дијалекатског континуума (Босна и Херцеговина, Далмација, Славонија, западна Хрватска, Словенија) а *вамџир* за источни (Бугарска, Македонија, Србија, Црна Гора, источна Босна и Херцеговина), уз широк појас паралелне употребе на територији источне Босне и Херцеговине (Плотникова 2004, 213), изведен је на основу синхроне грађе; у дијахроној перспективи, коју нам отвара светосавска глоса, ствари се приказују другачије.

³³ Bruiningk 1924, где је у прилогу дат судски протокол овог случаја. За вукодлаштво код балтских народа уп. Ито 1993, 126 sq., В. В. Иванов / В. Н. Топоров, МНМ I s.v. *вилк љаки* и в. ниже.

³⁴ Уп. назив *obilnjaki* за облачаре у североисточној Словенији (Раденковић 2001, 451), који експлицира њихову функцију заштитника летине (прасл. **obvitāje* ‘обиље, пољски принос, летина’). Левкиевская 2001. Овај последњи назив је мађарског порекла (мађ. *sárkány* ‘змај’).

³⁶ Уп. у словеначком називе за вука *vedanec*, *vedomec*. Да ли ту на ширем плану спада старословенско *vitnir* ‘вук’ остаје спорно због хетитског *uetna-* id., које упућује пре на праиндоевропско

*Vizte`, pro~ti se to stava
je` se mesiec promenava,
o nem` mluvie stari dedi
by jej tehdy snedly vedi,
konope po tme praduce.*³⁷

Из свега реченог излази да су вукодлаци и вукодлачице првобитно били вешци и вештице – у изворном значењу придева *vesij* < прасл. **veft'a* < праие. **uoid-tio-* које се чува у рус. *вѣщій* ‘видовит, поседник натприродних знања’ – у чији је делокруг могло улазити и изазивање помрачења и навођење или одвраћање градоносних облака. Можемо начинити и корак даље, претпоставивши да се горепоменута два слоја веровања о граду своде у крајњој линији на једну исту митолошку представу. Наиме, „градобранитељи“ у свом изворном виду делују тако што падну у неку врсту шаманског трансa, при чему им душа напусти тело и узлети у облаке, а са друге стране знамо да је једна од главних одлика „екстерне душе“ шамана способност да поприма разне животињске и хибридне облике, тако да демони олује и помрачења са атрибутима змије (змаја), птице, вука или пса неће по свом пореклу бити ништа друго него посебна врста чаробњака која се на руском назива *обороџень* ‘онај који се преобраћа’, а за коју је један од прасловенских назива био **valko(d)lakā*. Закључујемо да обједињење обеју функција и њихово везивање за вукодлаке у старосрпској глоси из Законоправила није произвољна и у себи противречна конструкција глосатора већ одраз једне прастаре концепције.³⁸

*

По речима Димитрија Богдановића (1981, 322 sq.), номоканон Светог Саве представља не само „изворну српску редакцију“, него и „самосталну кодификацију византијског права“, која је била у првом реду намењена потребама аутокефалне српске цркве, али је њоме Србија већ на почетку XIII века добила кодекс чврстог правног поретка и постала правна држава. Поред тог несумњивог државноправног значаја, овај монументални приређивачки и преводилачки подухват имао је своју просветитељску димензију, о чему сведочи и овде разматрана глоса уз 61. трулски канон, која, ако и није унета руком самог Светог Саве, што нам се чини вероватним, у сваком случају одише духом светосавске реформе, усмерене не само ка утврђењу православља у Срба, већ, у ширем смислу, ка темељној евангелизацији широких слојева народа, у којима су била још увек жива и распрострањена стара, паганска веровања. Карактеристична је завршна

³⁷ **ued-* него ли на **ueid-*. За ову другу реконструкцију EIEC 647; за ону прву Jakobson 1966, 346–350; Гамкрелидзе/Иванов 1984: 492.

³⁷ Јинджихоградски одломак, по <http://cs.wikisource.org/wiki/Alexandreis>.

³⁸ Уп. и горепоменуте германске „вукове“ (или „псе“) који се пројављују као светлосни феномен у облацима и за које се верује да могу прогутати сунце.

опаска: „све су то бајке и лажи“,³⁹ која звучи сасвим трезвено, рационалистички, ако имамо у виду да су средњовековни црквени писци неретко сличне представе тумачили као ђаволу раду, признајући тиме да оне на неки начин имају стварну основу, јер ђаво постоји заједно са својим слугама-демонима. За Светог Саву и круг око њега, то је било пуко празноверје.

Но свако настојање да једна религија објаве превазиђе свој првобитан елитистички карактер и рашири се међу свим припадницима датог друштва заменивши његову традиционалну религију нужно је водило ка компромисима између старе и нове вере. То важи за хришћанство, не само на релативно скоро освојеним подручјима каква су средња и јужна Америка, него и на тлу саме Европе, у чијем највећем делу оно званично влада већ више од једног и по миленија, али и за Будино учење, које је при своме ширењу резултирало разним амалгамима, какав је тибетански ламаизам, настао као спој изворног будизма и домаће шаманистичке религије (*bon*); вероватно најранији пример у историји религија пружа судбина Заратуштрине монотеистички усмерене реформе у Ирану, у којој је пророк радикално одбацио и демонизовао стара индоиранска божанства, да би се после његовог времена под именом јазата („достојни поштовања“) многа од њих на мала врата провукла у окриље зороастризма.⁴⁰ Та универзална тенденција није заобишла светитељске култове код хришћанских народа, па ни код Срба. На те теме много је писано, а ми ћемо овде указати на помало парадоксалну судбину Светог Саве, борца против празноверица и паганских прежитака, од тренутка када је напустио историјску позорницу и преселио се у хагиографску легенду, у којој срећемо један занимљив тауматуршки сиче.

На почетку старе српске књижевности стоји Житије Светог Симеона Немање које је Св. Сава написао 1208. као увод Студеничком типиком. Пишући о своме оцу за монахе манастира који је он основао, Сава у овом саставу следи правила хришћанске хагиографије, стављајући тежиште на завршни део Немањина живота након замонашења, на његово презрење овоземаљских вредности и окретање Богу; стил је једноставан и одмерен, са разумљивом личном нотом. „Ни један наш стари животопис није тако мало свечан и тако мало реторичан, није тако срдачан“ писао је Милан Кашанин (1975, 128). Спис се завршава преносом Немањиних моштију у Студеницу, који је Сава спровео из политичких разлога, ради измирења своје завађене браће Стефана и Вукана, и не садржи описе никаквих чуда.

Десетак година касније Стефан, тада још велики жупан, одлучио се да сам напише ново житије свога оца. Главни разлог била су чуда која су се почела дешавати око моштију Симеона-Немање након њиховог повратка у домовину, а кроз која се пројављивала његова светост; осим оних уобичајених (изливање мира, исцељења), описују се Симеонове натприродне интервенције у корист његовог

³⁹ Могли бисмо се колебати око превода речи *basnâ* као ‘*muqoj*, *fabula*’ или ‘*mageia*, *incantatio*’, пошто она у црквенословенском долази у оба та значења (LP s.v.), али *lâ`â* које следи (n. pl. придева *lâ`â* ‘лажан’) решава дилему.

⁴⁰ Међу њима Митра и Хаома, чији култ сам Заратуштра у својим Гатама осуђује, не именујући их, да би у Јаштима, химнама тзв. млађе Авесте, био приказан као њихов поклоник. Уп. *Bartholomae* 1924, 5–6, *Schaeder* 1940, 102–104.

наследника у ситуацијама када би се нашао угрожен од спољних непријатеља. У последњем, двадесетом поглављу, реч је о намери угарског краља Андрије и грчког цара Хенриха Фландријског да истовремено нападну српску земљу. У одговор на Стефанову молитву за спас над Немањиним гробницом у Студеници, излило се свето миро из Немањине слике изнад ње на црквеном зиду, а од двојице суседних владара почеле су стизати мирољубиве поруке и све се решило дипломатским путем без штете по Србију. У свему је одређену улогу имао и Стефанов брат Сава; он је Стефана пред одлазак на преговоре са угарским краљем благословио и учврстио у убеђењу да стоји под заштитом њиховог светог оца, који му се јавио и рекао да крене са братом,⁴¹ но у даљем расплету Стефан Саву не помиње; по његову казивању, ратна претња се као чудом преобратила у љубазан позив на преговоре, које је сам водио са обојицом потенцијалних непријатеља, најпре са Андријом у Равном, затим са Хенрихом у Нишу, и успео их одвратити од њихова наума. Оставивши по страни идеологизацију ових спољнополитичких дешавања, која служи утемељењу култа Немањине светородне лозе, сва је прилика да их Стефанова верзија, настала непосредно након што су се она одиграла и док су још сви њихови протагонисти били живи, верно одражава.

Неколико деценија доцније, убрзо након смрти Светог Саве у Трнову 1236. и преноса његових моштију у Милешеву следеће године, Доментијан у Хиландару саставља његово житије, у којем се посвећење првог српског архиепископа поткрепљује чудима, како онима која је извршио за живота, тако и онима која су прославила његов краткотрајни гроб у трновској цркви Четрдесет мученика.⁴² Међу првима су два која се, по речима Данице Поповић (2000, 147; 2006, 107), могу сврстати у посебну категорију чудеса, у којима Сава показује моћ да утиче на климатске појаве и природне непогоде. Једно је смиривање буре на „Сиријском“, тј. Левантском мору, која је претила да потопи лађу којом је Св. Сава пловио из Бриндисија за Акру на свом другом путу у Свету земљу године 1233. Заправо је Исус услишивши његову молитву поновио сопствено чудо описано у јеванђељима.⁴³ Ово чудо са јеванђеоским предлошком просуђује се као „топос раширен у хагиографској литератури IX–XII века“;⁴⁴ од светитеља, приписује се Светом Николи Чудотворцу.⁴⁵ Друго Савино чудо из домена атмосферских

⁴¹ Стефан Првовенчани 120: **povel'ina i ti sa mnoa**. У софијском препису место гласи друкчије: **anā ē prjemā v'is(tā) n'laš s(ve)t(a)go g(ospod) i moego pr(i)p(o)d(o)bnag(o) sūmeona. i povel'lena g(lago)la ē mi** (Јовановић 2011, 190), али је очито искварено.

⁴² Рукописи дају два различита датума за настанак овога списка, у Бечком је 1242/3, у Пећком 1253/4. година.

⁴³ Уп. у стсл. преводу (Маријино јеванђеље): **zapr'iti v'itromā i morā. b'v'stā ti i ina veli i** (Матеј 8, 26; уп. Марко 4, 37–41, Лука 8, 23–25). Истим изразом **i b'astā ti i ina veli ē** описују Савино чудо Доментијан 301 и Теодосије 185. У јеванђељима је **kai egeneto galhnh megalh**, у житију Св. Николе **te gar qalassa hmerouto, kai ej galhnhn akribh meteballeto** (в. доле нап. 45).

⁴⁴ Поповић 2006, 107 са нап. 46 где за примере и литературу упућује на Morris 2003, 213–214. Тамо се наводе примери из житија Св. Павла Млађег који је, кад је средином X века завладала страшна суша у околини Милета, учинио да се једна амфора непрестано пуни водом, Светога Сабе, који је у Лацију отклонио поплаве спасавши винограде и цркву а за избеглице пред сарацинским нападима на Калабрију учинио да наизглед мале залихе жита постану неисцрпне, и Светог Петра из Аргоса, који је извршио истоветно чудо у доба арапске најезде на Пелопонез.

⁴⁵ Житије Св. Николе од Симеона Метафраста погл. VIII (Migne CXLVI 328).

појава сме се са гледишта хагиографског жанра означити као оригиналније. Оно се смешта у сличан⁴⁶ историјско-политички оквир као мироточење Св. Симеона које је претходило измирењу Стефана Првовенчаног са Андријом II Угарским, али са неким битним разликама у односу на Стефанов опис тога догађаја. Наведен од ђавола, угарски краљ се спремио да поведе војни поход против српске земље; Стефан не оде сам да са њим преговара, већ замоли свога брата Саву да предузме ту мисију. Сава изађе у сусрет краљу и започне с њим преговоре, који се због краљева тврдокорног става отегну не дајући резултата. У то доба настане страшна жега и нестане леда којим су хладили вино. Сава се обрати краљу са молбом да му набави леда, јер је навикао у својој земљи да пије хладно вино. Краљ се потруди да му удовољи, али од свога слуге сазна да то није могуће, јер су се од силне жеге све леденице (јаме у којима се лед чува преко целе године) растопиле. Када му је то јављено, светитељ се помоли Богу да на земљу пошаље гра, како би Угрима ставио на знање да је уз њега, Саву. Дигне се велика непогода са ветром, муњама и громовима и заспе земљу градом дотад невиђене величине, али само на месту где је био Савин стан (логор); уплашени за себе и своје коње, Угри га замоле да заустави олују и он то новом молитвом учини, па нареди да сребрну зделу напуне зрнима града и однесу краљу поручивши му нека пошље своје људе да накупе још ако им треба; лед се није топио и било га је довољно да се расхлади цела угарска војска. Задивљен, краљ дође Сави и падне пред њим на колена, а Сава га исповеди и одржи му дугу проповед, са тежиштем на хришћанској љубави. Под утиском Савиних дела и речи, краљ не само да одустане од похода на Стефана и склопи са њим трајно пријатељство, већ у свом даљем животу постане оличење побожности а после смрти се посвети као чудотворац. У својој крајем XIII в. насталој преради Доментијанова списка, Теодосије Хиландарац препричава ову епизоду понешто јој додавши или одузевши. Са историографске тачке гледишта, главне су разлике те што два догађаја, Стефаново крунисање и поход угарског краља на Србију, који код Доментијана само следе један за другим, Теодосије доводи у узрочно-последичну везу, и што, изоставивши дугу Савину поуку краљу, уместо ње излаже историјски неутемељену причу о томе како је Сава том приликом Угрину превео из католичанства у православље. У савременој историографији нема сагласности око тога да ли су преговори са краљем Андријом о којима пише Првовенчани и Савина посета неименованом угарском краљу две верзије истог догађаја или се ради о две различите дипломатске мисије у разна времена са сличним поводом и исходом (*Стианојевић* 1934, 109–130). У прилог овој другој претпоставци говори не само разлика у личности преговарача са српске стране (тамо са Стефаном, овде Свети Сава),⁴⁷ и у временском следу у односу на Стефаново проглашење за краља, него и у добу године (Првовенчани ставља догађања у време одмах након Ускрса, Доментијанова и Теодосијева приповест дешава се усред лета) а и у месту састанка са угарским краљем; по Стефану, било је то у Равном, код данашње Ћуприје, на тадашњој српско-угарској граници, а Савини биографи једнозначно

⁴⁶ Не нужно и исти, јер се може радити о два различита догађаја, в. ниже!

⁴⁷ Та противречност није потпуна, јер Првовенчани помиње да је Св. Симеон Сави јавивши му се наложио да прати брата на преговоре (в. горе), те није искључено да је Сава у њима учествовао а да Стефан то прећуткује, стављајући у први план своју улогу.

смештају догађање на угарску земљу, при чему Теодосијев податак да је Сава у повратку прешао реку Саву указује да је позорница преговора и чуда са градом био Срем, где би се и очекивало да угарски краљ окупи војску за напад на Србију. Но нама се чини да ипак више основа има за претпоставку о два верзијама истог догађаја, од којих је она Стефанова временски и фактографски блиска реалности, док верзија коју са временске дистанце дају Савина житија показује знатна одступања од те историјске основе.

Противно општем суду о односу између два Савина житија, у описима оба његова „атмосферска“ чуда Доментијаново приповедање је живље и непосредније од Теодосијевог, а уз то садржи мотиве које Теодосије случајно или намерно испушта. Најпре ћемо упоредити кључне делове описа чуда са градом:

Доментијан 256

И еѹе stoeѹô emô na m(o)l(i)tvĩ.
 и roucĩ na n(e)bo vâzvĩdâ{ou.
 vânezaapô `e bās(tâ) vâzdouhâ
 ñt%âš mĩsta togo na nĩm'`e stoë{e
 prĩos(ve)űen'nâ. и vâzet' se vihrâ
 êko ñt%âš oustâ ego? и vâzáde
 zrimâ vâ isprâ na n(e)b(e)s(â)nouâ
 vásotou. и tomâ ~asĩ bá{e vĩtri и
 gromâ velici и mlânje stra{njĩ. и
 sâmrâ~enje vĩliko. и strahâ velikâ.
 na samomâ krali и na voĩh%âš ĩg(o)

Теодосије 155

Bogâ `e rabâ svoĩhâ vâ blagoe volâ
 tvore, и e{te sou{ti molĩtvĩ vâ
 oustĩhâ svetago, poveli, и bá{e
 vĩtri, blĩstanja `e и mlânâe и
 gromâ velici, и primrakâ koupĩ и
 strahâ velikâ na samomâ krali и na
 vsĩhâ voĩhâ ego

По Доментијановом опису (250), док се Сава још молио из уста му изађе вихор и уздигне се у небо, па изазове олују са муњама и громовима; код Теодосија те појединости нема, већ само каже да је Бог на Савину молитву наредио да се дигне олуја. Слично одступање запажа се и у опису чуда на мору:

Доментијан 350 sq.

s(ve)tâ `e vâzdvĩgâ roukou
 obro{enôâ bl%âšg%ošd%ĩštjâ s(ve)
 t(a)go d(ou)ha h(rĩsto)voâ. b(o)`(â)
 stvomâ и ~l(ovĩ)~âstvomâ. и sta vâ
 lice protivou silânou vĩtrou. и
 prĩvelikâm%âš vlânamâ mñr'skâmâ.
 и sâtvori znamenje kr(â)st(â)noe.
 siloâ `e bl%âšg%ošd%ĩšt%ešlê svoego.
 tomâ ~asĩ vâ mâgnovenjĩ oka. sil'nâ
 d(ou)hâ dvĩ`e и vĩtromâ. ñt%âš
 znamenja kr(â)st(â)nago pobĩ`e
 vâspetâ. и ougasnô{e prĩvelikâe

Теодосије 184 sq.

Vĩroâ `e и mnogâĩmâ kâ bogou
 drâznovenjemâ na protivnâe
 vĩtrâ и na veliko vâzvâ{aâ{tee
 se vlânâ morâskâe krâsta obrazâ
 tvore, prostĩraa{e rouká, и simâ
 zaprĩ{ta{e glagolĩ: ñ imeni
 gospoda boga na{ego ċĩsou Hrĩsta,
 и`e ñtâ nesou{tâstva vâsa vâ
 sou{tâstvo и ñtâ nebitja vâ
 bătje prived{ago, и vĩtrâ и more
 outi{iv{e se stanĩte. и abje
 imenemâ gospoda ċĩsou Hrĩsta и

**vlānā mǎr'skāe. i vāsī demonī
iz'eznōŕe (...) l bās(tā) ti ŕina
velja. i sl(ā)n(ā)ce pr'isvītloe vāsja**

**oustá ego v'itrá i more oulegoŕe,
i vlānā vā seb'ī sākrouŕi ŕe se, i
slāncou pr'isvītlo ŕbāsjaŕou, i
bástā ti ŕina velja.**

По Доментијану, чим је Сава начинио знак крста према олујном ветру и узбурканом мору, „силни дух“ се за трен ока подигао и побегао натраг, и високи вали су се слегли, а сви демони ишчезли. Тај егзорцистички мотив Теодосије замењује молитвом којом Сава пропраћа гест своје руке,⁴⁸ заклињући ветар и море Христовим именом, и то име у његовим устима производи чудотворни ефекат, у чему је очита жеља да се нагласи теолошки став, присутан и код Доментијана, да је прави творац чуда Христос.

То што Доментијан – који је о оба чуда морао слушати од очевидаца, а није искључено да је онеме на мору и сам присуствовао⁴⁹ – и једно и друго на сличан начин визуализује, а Теодосије обе те слике изоставља из своје прераде, неће бити случајно, нити се д~~а~~вести на Теодосијеву тежњу да Доментијаново излагање сажме, јер у овим случајевима та тежња би ишла на уштрб живописности излагања, на којој Теодосије иначе настоји. Пре ће бити да је приказ ваздушне струје која се од светитеља уздиже у небо производећи или заустављајући невреме Теодосија и његово окружење асоцирао на представу непримерену хагиографским узусима а својствену простонародном сујеверју – на овде описане „облагогонитеље“ чија душа привремено напушта тело и узлеће у небо да води олујне облаке.

У вези с тим још један детаљ у Доментијанову опису чуда са градом привлачи пажњу: **sāmrā-enīī velīko**. Питање је треба ли то схватити да се у датом тренутку јако смрачило, како се то дешава при непогодама,⁵⁰ или да се сунце помрачило, што би боље објаснило застрашујући ефекат чуда; за реч **sāmrā-enīī** нисмо нашли других потврда, али у староруским летописима глагол **sāmerknōtīsē** употребљава се у значењу ‘помрачити се (о сунцу)’ (*Срезневский*

⁴⁸ Гест наизглед сасвим хришћански, али треба имати у виду обичај, познат и код Срба и у Карпатима, да „градобранитељ“ стане на границу села и рукама или штапом унакрст маше према градоносном облаку (*Левкиевская* 2004, 453). Питање је да ли се тај крст начињен у ваздуху своди на накнадну христјанизацију првобитно паганског обичаја или је од почетка био његов саставни део са другачијом симболиком, уп. податак који преноси Тихомир Ђорђевић (1958, 96) „у Неготинској крајини кад наиђе град нека жена у селу узме какву стару мараму, изнесе је из куће, метне је на земљу и исече секиром у накрст, па онда комађе разбаца на све четири стране небесне, да би се и облак тако растурио“. Слична дилема може се поставити и за горепоменуто упутство да свештеник према демонској олуји (*aura levata*) излије свету водицу, с обзиром на праксу српских „градобранитеља“ забележену у Поцерини да једном посудом у коју су претходно о свим великим празницима прикупљали росу заклињу облак да уместо града проспе кишу тиху попут росе (*Левкиевская* I. с.).

⁴⁹ *Косић* 1932/33 долази до закључка да је Доментијан Саву пратио на првом, али не и на овом другом путовању.

⁵⁰ Тако је ово место схватио Теодосије, који изоставља мотив ветра који се из Савиних уста уздиже у небо и изазива олују, а описујући је уместо **sāmrā-enīī velīko** употребљава блажи израз **prīmrakā** (156), уп. чеш. *mrak* ‘облак’. Истом речју описује и буру на мору коју је Св. Сава утишао: **vā nezaapou bourá sâ nebese i protivnāmā vītromā vāstavŕimā, prīmrakā i mete` veljī vā morī bástā** (182–183).

III 760; СРЈ 25, 168). Ако би ово друго тумачење било исправно, у Савином чуду са градом имали бисмо исти спој двају мотива, управљања (градоносним) облацима и изазивања помрачења, као у глоси уз 61. трулски канон у Савином Законоправиљу.

Уза сав опрез, може се претпоставити да је претпостављени отклон од историјске чињеничности бар у случају чуда са градом, коме Доментијан свакако није присуствовао, ишао у смеру усменог предања ближег „разводњеном“ хришћанству ширих народних слојева него правоверју највиших црквених кругова. Ту претпоставку поткрепљују народна веровања и предања о Св. Сави забележена у новије време. По једној скаски из Санског Моста, неки цар поручи Св. Сави да му створи око Петровдана (дакле усред лета) два товара снега, па ће га признати за „божијег човјека“, а светитељ прекрсти море и оно се претвори у снег који он онда пошље цару (*Ђоровић* 1927, II 23°). У околини Фоче забележено је веровање да је Св. Сава заједно са Христом и Св. Николом био бродар, али су се разликовали у томе што је Христос превозио људе, Св. Никола их спасавао од бродолома, а Св. Сава се ограничио на превозење грешника које би онда са све лађама потапао изазивајући страшне буре (*id.* II 18°). И у двема легендама из Темнића он иступа као господар (не)времена. У једној изазива снег са хладним ветром и јаким мразем да би казнио коса који је у пролеће прерано пропевао (*id.* II 125°, уп. *Чајкановић* 1973, 311 sq.). У другој учини да се разведри у тренутку када је почело грмети и севати и кренула киша са градом, а калуђере који су га опоменули што креће из манастира по таквој непогоди за поуку привремено претвори у магарце.⁵¹ У причи из херцеговачког Подриња Св. Сава прекрсти поље и помоли се, а „Бог даде вјетар те вихори са свих страна скупише и жито и сијено све у стогове“ пре него што ће пасти киша (*id.* II 79°). Штавише, понегде се очувала представа о њему управо као о „градоносцу“. У источној Босни крајем XIX века веровало се да је Свети Сава онај који води градоносне облаке, па би кад запрети град вршили пред кућом магијске радње и позивали га да „врати своја говеда“ из њиховог села.⁵²

Овим долазимо на питање међусобних утицаја житијне традиције о Светом Сави и оне усмене, до данас живе у народу. Неки мотиви показују очиту сличност са чудима описаним код Доментијана и Теодосија: „Св. Сава бродар“ са стишавањем узбурканог мора а стварање снега усред лета са чудесним изазивањем града – али не и такву да бисмо их без остатка извели из Савиних житија; пре се на једној и другој страни ради о међусобно независним одјецима истог усменог предања.⁵³ Да се оно почело уобличавати веома рано, још за Савина живота, посредно потврђује једно место код Теодосија (114 sq.). Говорећи о многим чудима исцељења и изгона злих духова која је Сава почи- нио као игуман у Студеници, Теодосије додаје да је чудотворно дејство имало и

⁵¹ Поука гласи: „да се више не мешају у Божју работу, јер, Бог који облачи, он и ведрѝ“ (*Ђоровић* 1927, II 78°; за паралеле и могућ утицај апокрифа в. *id.* 246).

⁵² „Изнесу пред кућу синију, кашике, машу и чанак па говоре: Врати, свети Саво, своја говеда из нашег села, јер не подноси наше село, наше кашике, синија и чанак твојих говеда!“ (*Ђорђевић* 1958, 90). Уп. и *Раденковић* 1982, 595°. За говеда = облаке в. горе нап. 27.

⁵³ За разлику од „народног“ предања које за Савино чудо са градом везује оснивање манастира Ковиља у Бачкој и неће бити друго до позна књишка конструкција, в. *Ђоровић* 1927, стр. xv.

само изговарање Савина имена, тако да простим људима у њиховим домовима и пастирима у планинама кад помузу млеко није требало сириште, већ је било довољно да кажу: „Савина те молитва кисели“ и сир би се на те речи усирио а млеко укиселило.⁵⁴ И тај мотив среће се везан за Св. Саву у савременом фолклору.⁵⁵ Он је вероватно у вези са мотивом контроле над градобитним облацима, јер је изазивање сирења митолошка метафора за производњу граа. У јужној Метохији народ верује да се „градушка ствара (сири)⁵⁶ на Бели Четвртак, а одређује се где ће и кад ће падати на Балу Суботу“.⁵⁷

Растко-Сава Немањић је од своје ране младости био гласовита личност, и до нас доспели одједи гласова о њему преломљени су кроз различите средине. На један начин сагледавали су га његови сродници и сународници, Стефан Првовенчани, Доментијан и Теодосије, на други странци, као Димитрије Хоматијан, а међу самим Србима другачије образовани црквени кругови него прост народ. У овом пак другом случају погрешно би било поћи од дихотомије где на једној страни стоје Савини ученици и следбеници у крилу Српске православне цркве, а на другој оно што Теодосије назива *просиши в домох људје и в горах љасушијеји сѣада*. Између њих у српском друштву средњег века постојао је један слој од темељног државотворног значаја, војно племство, са властитим погледом на свет, у којем се хришћанска идеологија на специфичан начин мешала са паганским наслеђем. Треба имати у виду да се та друштвена раслојеност није испољавала кроз оштро повучене и непрелазне границе, јер се војно племство није само репродуковало, већ и попуњавало из масе слободних сељака и пастира, а на другој страни из његових редова регрутовао се државни и црквени врх.

⁵⁴ *L'ŕta`e dovolna prŕbáv{tou svetomou na-elstvouä{tou v lavr'ŕ svetago Sŕmeŕna, vā glagolŕmoŕ Stoudenŕcŕ, mnogaa`e ŕsc'ŕlenja vāzlo`enjemā roukou ego na nedou`nāhā sātvorŕ bogā, ŕ mnogaa`e ŕ molŕtvoā douhŕvā prognanja, ŕ ŕna mnogaa`ādesa, ŕh`e dlāgotā radŕ slovesā nŕstā mo{tvo glagolatŕ, ne tā-ŕā`e samŕmā nā ŕ imenemā ego, ēko`e ŕ prostjŕ vā dŕmŕhā lādje ŕ vā gŕrahā pasou{teŕ stada pomlāz{e mlŕko ŕ ne trŕbovatŕ sjrā{ta, tā-jā re{tŕ: savina te molŕtva podāka{aetā, ŕ abje sā glasomā sārēnjā sārŕtŕ se ŕ mlŕkou kisŕlou ŕ zŕlo dobrou bātŕ.* Доментијан не описује ово чудо, али га помиње у похвали Св. Сави где га пореди са Мојсијем (380): *Onā velŕkā b(o)govŕd'cā vā egŕpātŕ isto`nākā prŕsou{ŕ. vā krāvā ŕsplānŕ [prŕsou{ŕivā krāvŕ ŕsplānŕ ed. Даничић 317], ēko da ne pjātā egŕpātēnŕ2 A sā prŕos(ve)ŕen`nā. povelŕ lādŕmā svoŕmāš s(ve)touā molŕtvou ŕgo prŕzav`{e ŕ isto`nŕkā mlŕko kvasŕtŕ. ŕ po g(lago)lō ŕg(o) bās(tā) tako,* те изгледа да Теодосије прерађујући Доментијана није са уметнуо ту епизоду, већ да ју је првобитни Доментијанов текст садржао, па да је у доцнијој рукописној предаји испала. У Теодосијевој формулацији пада у очи паралелизам израза *ŕ abje sā glasomā* са *ŕ abje sā slovomā ego oustavŕ se* (олуја) у опису Савиног чуда са градом (в. горе).

⁵⁵ Предање да је Св. Сава учио људе да праве сир забележено је у студеничком крају (*Ђоровић* 1927, II 74°, из Павлице); Теодосијеви „прости људи који напасају стада у планинама“ могли би бити власи подложни Студеници; оснивачка повеља манастира изгубљена је, али су њени делови уграђени у до нас доспели фалсификат из XVII века, где би одредба *ŕt staroga vlaha blagota* [бели мрс] *da dohodi ŕ Dmŕtrovō dne* ([*afarŕik* 1873, 93) могла потицати из оригинала, премда је помен области Старог Влаха, у коју народна песма лоцира Студеницу (СНП II 23°, 24), под тим именом анахрон, не старији од турског времена. У Босни се крајем XIX века приповедало да је Св. Сава пропутовао целу Херцеговину и тамо лично научио људе како да киселе млеко и сире сир, а онда се са врха планине на босанској граници окренуо ка Босни, прекрстио је својом штаком и благословио да се од тада у њој кисели и сири (*Ђоровић* 1927, II 48°, уп. II 73° („Св. Сава и маја“, из Сарајева). Једна врацбина против магијског одузимања млека стоци коју је Тихомир Ђорђевић записао у Јању (Босна) почиње молитвом Богу, Св. Сави и Богородици (*Ђоровић* 1927, 245 sq.).

⁵⁶ Курзив је наш.

⁵⁷ То је наводно открила једна самовила, тј. бајалица (*Ђорђевић* 1958, 88; *Раденковић* 2001, 448).

Такође, да идеолошка мешавина о којој говоримо није настала простим збиром домаћег, претхришћанског које је зрачило одоздо, из нижих друштвених слојева, и хришћанског образовања које је долазило одозго и у крајњој линији са стране, превасходно из Византије, већ је старосрпски властеоски сталеж могао чувати и неке властите традиције префеудалног родовског племства из којег је поникао и ратничких дружина из којих су се, код Словена као и код Германа, развиле ранофеудалне кнежевске дружине. Свој најнепосреднији израз идеологија старосрпске властеле налазила је у усменој гусларској епизи, за коју знамо да се у средњем веку неговала на властеоским дворовима, а до нас је доспела у понорођеном виду, који је попримила у доба турске власти, када су се сталешке разлике унутар српског националног корпуса увелико истањиле и избрисале.

У српској народној епизи срећу се сижеи налик на два „метеоролошка“ чуда Св. Саве описана у његовим житијима. Чудо на мору постојано се везује за Св. Николу, што има своје утемељење у житију овог светитеља, чији је култ као заштитника морепловаца широко распрострањен у Средоземљу, те његове епске верзије овде остављамо по страни, премда садрже мотиве занимљиве у контексту нашег разматрања.⁵⁸ Чудо са градом, међутим, налазимо везано за Савино име. Међу класичним, Вуковим записима српских јуначких песама има једна из Црне Горе под насловом „Саво и турски цар“ (СНП III 13° = Ћоровић 1927, I 8°). Турском цару смета снажно братство манастира Филиндара на челу са калуђером Савом, те дигне војску и крене да манастир похара а све калуђере покрсти. Дознавши то, Саво на коњу оде у царев табор и предложи цару да се ствар разреши надметањем у чудотворству између њега и његових калуђера на једној, а хоџа, кадија и дервиша на другој страни. Задатак је да се сунце на истоку заигра, да се саставе две планине, Џин-планина и Анадолија, и да провре вода из камена испод манастира. Најпре се Турци моле три дана без успеха, а онда Саво са својим калуђерима и ђаконима после трочасовне молитве изазове чудо (148 sqq.):

*Те се моле Богу ѿри сахѡа,
Док се крсѡи земљи ѡклонише,
Из иконах сузе ударише,
А заигра на исѡоку сунце,
И двије се сасѡају ѡланине:
Џин-ѡланина и Анадолија;
А и ѡровре вода из камена,
Она ѡровре исѡод манасѡира,
Да не мине коња ни јунака;
Вједро бјеше, ѡе се наоблачи,*

*Из облаках ѡихо роса нађе,
Из ње ѡада сѡудено камење,
Оно бије ѡо ѡаборих Турке,
Не уѡече друга никаквога.
Ни да каже, како с' ѡогинули,
Осим ѡаша Омер-Ћеаѡу,
И шњим бјежси царе Сѡамболија,
Побјегоше у бијелу цркву,
Ћаше Саво цара ѡокрсѡиѡи*

⁵⁸ Krsti} 1984, 603 (21°): Свети Никола седећи за трпезом са другим свецима на трен задрема, а чаша му испадне из руке али се вино не пролије. Пренувши се, објасни да је у сну избавио бродомнике из буре. Тај „дрем Св. Николе“ садржи „прастари мотив о тренутном одвајању душе од тела“ (Милошевић-Ђорђевић 1971, 82 са нап. 27 и 28 на стр. 199–200) и у основи није различит од шаманског трансa у који падају облачари док им душа узлетевши у небо наводи или одгони облаке. Мотив непроливане чаше познат је у хуцулским легендама о хмарнику који седећи у крчми пуну чашу пива изврне наопако задржавајући дланом течност да се не пролије, и на тај начин спречава град да падне тамо где он не жели (Левкиевская 2004, 453). Уп. и горенаведену легенду о Христу, Св. Николи и Св. Сави као „бродарима“.

Вук је ову песму сврстао у трећу књигу где су песме турског времена, што је логично с обзиром на то да је један од њених протагониста турски цар, али ко је калуђер Саво? Сасвим блиску варијанту забележио је „од старине Станка Ђурића из Манђелоса“ и објавио 1883. у новосадском часопису „Јавор“ (год. X, бр. 4, стр. 107–110) Младен Љубојевић, под насловом „Свети Сава и цар турски“. У самом тексту је „Сава патријарх“, а „цар Отманин“ се помиње само на крају; Турци који су кренули на „цркву Виландар“ су Омер-Декаиш и Ђуприлијћ-везир. У исходу Савине трочасовне молитве покрену се „Џин-планина и Алај-планина“, потече вода из камена и заигра на истоку сунце, а онда се „ведро небо раступило, па све Турке камењем потукло“. Оцењена од Ћоровића (1927, 236 sq.) као „слаба“, та варијанта би свеједно за нас била од значаја с обзиром на то да је забележена у Срему, кад бисмо могли бити сигурни да није настала по објављеној Вуковој верзији већ да је изданак локалне традиције. У другим варијантама су протагонисти јерусалимски патријарх, Саво у СНП III 11° („Цар Сулеман и Саво патријарх“), безимен у Петрановић II 45° („Цар од Стамбола и патријарх од Јеруса града) и патријарх Нико из цркве „Росалије“ у Стамболу (СНП III 12°: „Турски цар и Нико патријарх“); у првој (и другој?) могло би се радити о Св. Сави Освећеном (Јерусалимском) или контаминату између њега и Св. Саве Српског, у трећој о Св. Николи, пре него ли неком цариградском патријарху тог имена (од 901. до 1151. било их је четворица, у турско доба ниједан). У њима су задата чуда слична: да па(д)не ватра из небеса и потече вода из камена (СНП III 11°), да се зауставе сунце и месец, да пресуши река Шарац која тече кроз Стамбол и да четири планине крену према Стамболу (СНП III 12°), да „стане на истоку сунце“, покрене се гора (шума?) и трава и заустави се ток реке Јордана (*Петрановић* II 45°); само последња варијанта садржи завршни мотив казне са неба која постиже турску војску, али у њој су то муње и громови. Црногорској варијанти из Вукове збирке и сремској из „Јавора“ (ако је од ње независна) заједничко је то што игумана односно патријарха који се зове *Сава* (*Саво*) смештају у Хиландар, приказују га како „јаше коња дебелога“ (СНП III 13° 49) и на њему одлази турском цару (*ibid.* 90 sq., у варијанти из Јавора: „право језди цару под шаторе“), као и начин на који Бог кажњава Турке: кишом (студеног) камења из неба, тј. градом. Све то указује на Светог Саву, који је са својим оцем засновао манастир Хиландар, а кад је иноверни владар покренуо војни поход на његову земљу изјахао му у сусрет и одвратио га изазвавши својим чудотворством градобитну непогоду;⁵⁹ у мотиву из Вукове варијанте, да калуђер Саво на крају умало није покрстио турског цара, као да одјекује Теодосијева прича како је Св. Сава превео угарског краља у православље. Закључујемо да се у СНП III 13° један побожни сиже, који се везује за разне светитеље и црквене великодостојнике а чијим се крајњим пореклом овде не можемо бавити,⁶⁰ укрстио са легендом о Светом Сави, било

⁵⁹ Бојазан угарских војника да ће гра који је Сава изазвао поубијати њих и њихове коње овде се остварује на турској војсци, за шта постоји и старозаветна паралела (в. горе нап. 14).

⁶⁰ Померање планина је јеванђеоски мотив (уп. Гавриловић 1898, 268–272), „играње“ сунца – стари пагански (*Иванов/Топоров* 1974, 221 sq.; *С. М. Толстая*, СД II 376–377). Што се тиче отварања извора у стени, оно се у овим епским песмама везује управо за Савино име, као и у бројним локалним легендама, док цариградски односно јерусалимски патријарх у СНП III 11° и Петрановић II 45° напротив, чудотворно заустављају водотокове. Није искључено да је у датом

усменом, која је колала по народу, било писаном, како је преносе Савина житија, преузевши из ње карактеристичан расплет чуда са угарским краљем, који је у песми, анахроно, замењен турским царем.⁶¹

У јужнословенској епској традицији сличан заплет расплиће се на други начин тако што манастиру спас од војске која је кренула да га опљачка (поруши, попали) доносе не молитве његових калуђера, него светитељске мошти које се у њему чувају. Варијанте набраја на два места Крстић (1984, 52, 94), а међу њима је и једна песма где Свети Сава чудотворењем својих моштију спасава манастир Милешеву (СНП III 14° = Ђоровић 1927, I 9°). Када је игуман на Хасан-пашину заповест изнео из цркве Савине мошти и паша наредио своме војнику да их сабљом исече, овоме се одузме рука. Дотле песма следи хагиографски образац који је Андра Гавриловић препознао у житију Св. Георгија Амастридског: када су пагански Руси, по свој прилици убрзо након светитељеве смрти почетком IX века, напали Амастриду и посегли за његовим моштима, одузму им се руке и ноге, да би се повратили тек након што је њихов заповедник наредио да пусте заробљене хришћане и врате оно што су опљачкали (Гавриловић 1922). Наставак наше песме, међутим, одише другачијим, типично епским духом:

*Сѣуден вјетѣар од исѣока дуну,
Модар ѣламен свейѣиѣљу Сави
Модар ѣламен из усѣа му ѣлану,
И ѣоѣали ѣо војсци чадоре,
Сва се ѣурска ѣомамила војска
И ѣобјегла у гору зелену (107–112)*

Свети Сава у овој постумној улози јасно показује одлике епског змаја; довољно је сетити се троглавог Балачка из „Женидбе Душанове“ коме из једне главе бије модар пламен а из друге хладан ветар (СНП II 29°, 651 sqq.). Већ је речено да према простонародној представи змај и (х)ала контролишу временске прилике водећи или одбијајући олујне и градоносне облаке, а уз то изазивају помрачења сунца и месеца. У тим функцијама ове немани обично се замишљају као крилате змије, али је широко распрострањено схватање да је то заправо привремени лик који попримају посебни, *змајевити* или *аловити* људи, који се друкчије називају облачарима, вешцима итд. И поједине владаре из куће Немањића, проглашене од српске цркве за светитеље, народ је сматрао халовитим. По једном предању, аловит је био **сав** Немања, па га је Свети Сава излечио (Ђоровић 1927, II 43°).⁶² У једној епској песми халовитост се приписује

контексту посреди удвајање чуда са градом, будући да у својој похвали Св. Сави Доментијан каже (380): **Onā velikā b(o)govīd'cā** „Мојсијеš. **prīlo` i dā` dā vā gradā'.** **i r'ikā vā krāvā2 A sá pr'ios(ve)uēn'nā. m(o)l(i)tvōā n(e)b(e)sa probivā. i ŕt'kās g(ospod)a grad' isprosi -ād'kōš tvore. i napoī kralē ougrāskago stoudenāe vodā. i sā vs'īm'kās voīmī ego.**

⁶¹ Тешко да је забуни могло допринети означавање Угара као Турака, јер је оно својствено византијским изворима (Tourkoi, уп. Багрянородный 284 sqq.) док су у старосрпским Мађари редовно **Ougri**, а **Tourci** је резервисано за Турке. Сиже се пренео на манастир Тврдош и Св. Василија Острошког (СНП VI 48°).

⁶² Немањина аловитост се у причи своди на необичну прождрљивост а фабула има паралелу код Теофилакта Охридског (Ђоровић 1927, xi sq.); за нас је значајно већ само то што народ

Стефану Дечанском, кога великаши хоће да обесе, али их народ моли да то не чине (*Пећрановић* II 13° 81–84):

*У краља је халовиџа глава
Побиће нас хала и времена
Неће нама родити њшеница,
Ни у брду винова лозица.*

Било би погрешно видети у оваквим веровањима просту деградацију култа светородне династије са његовим хришћанским осмишљењем и државотворном сврхом. Ближа ће истини бити претпоставка да је у српском средњем веку постојала одређена интеракција између паганске и хришћанске представе о идеалном владару.

И у претхришћанско доба морало је постојати веровање у сакрално порекло световне власти, проистекло из посебне везе владара са боговима или са неким одређеним богом. Теолошка осмишљења тога веровања, као и највећи део више митологије старих Словена, изгубљени су за нас пошто су се први нашли на удару нове вере, која се ширила са врха друштвене пирамиде надоле; најпре су хришћанство прихватили управо владари и њихове породице, а први корак било је одрицање новопокрштених од покровитељства паганских божанстава. Свештенички сталеж, тамо где је постојао, бивао је аутоматски одстрањен из кнежевског окружења и постајао предмет прогона од стране централних власти. Староруски летописи сведоче о постојању паганског свештенства (*волхвы*) довољно бројног и утицајног да је у првим временима након покрштења могло дизати устанке против новог поретка.⁶³ За јужне Словене немамо података те врсте, али свакако да са пријемом хришћанства стара религија није била једним потезом избрисана, већ је, уз мање или веће прилагођавање новој вери, и даље живела у широким масама становништва, у којима је упоредо текао процес друштвеног раслојавања на зависне земљораднике и феудално племство. Том процесу могао је претходити изванредан вид социјалне диференцијације још у паганско доба, ако је судити по аналогiji са старим Нордијцима, где је било одређене опреке па и антагонизма између седелачких земљорадника и викингских ратничко-разбојничких дружина. Та опрека имала је и свој култни израз: земљорадници су штовали Тора, бога грома и олује надлежног за поља и летину, ратници – Одина, бога рата и магије. На таквој друштвеноисторијској подлози треба сагледавати феномен који називамо вукодлаштво код Словена, премда је руски назив *оборо џничес џво* бољи, јер српска реч указује на преобраћање чо-

оснивачу светородне династије приписује особине демонског бића, хале. Могла је допринети и сазвучност имена *Немања* са апелативом *неман* (уп. *Лота* 2008).

⁶³ По Несторовом летопису, 1024. у Суздаљу су у доба велике глади устали врачеве (*волхвы*) и убијали племиће под изговором да они за себе задржавају летину (ПВЛ 162); да се оптужба односила на магијско присвајање плодова произлази из поуке коју је изговорио Ярослав угушивши устанак, да „Бог због грехова шаље на сваку земљу глад, или помор, или сушу, или неку другу казну, а човек не зна ништа“, као и из епизоде са два врача из Ярославља који су 1071, када је заувладала оскудица у ростовској области, ишли од села до села и оптуживали жене најбољег рода да чувају залихе; привидно би их просећали иза рамена и вадиле одатле жито, рибу или мед; убијајући их под оптужбом да су вештице, присвајали су њихова имања (ПВЛ 188).

века у једну одређену животињу, вука, а руска на способност преобраћања уопште, које може бити у разне животињске облике, не само вучји, па и у хибридне форме, каква је горепоменути румунски врколак, летећа змија са псећом главом; за крчког вукодлака, о којем је такође већ било речи, забележено је и да по телу има змијске шаре, из чега се види да се фолклорне представе о вукодлацима, змајевима, алама и сличним бићима своде на једну исту врсту чаробњаштва, другим речима да такозвану ликантропију не треба посматрати изоловано већ у контексту других зооморфних преображаја. Истовремено, без обзира на вероватно праиндоевропску старину тог круга представа о којој сведоче њихови трагови у традицијама других сродних народа, методски је препоручљиво сузити фокус на северноевропски ареал који обухвата старе Словене, Балте и Германе, за које поседујемо историјска сведочанства у временском распону од античког доба па до модерних времена. Код Германа, нема јасне линије разграничења између вукодлака (нем. *Werwolf*, дословно ‘човек-вук’) и берсерка, ратника који се бори у некој врсти заноса, при чему се њихова снага умногостручава а он уподобљава дивљој звери, медведу (по једном тумачењу, староисландски назив *berserkr* садржи реч ‘медвед’) или вуку.⁶⁴ Најраније сведочанство о вукодлаштву код старих Балта и Словена представља познати Херодотов податак о Неурима, народу који се географски смешта на подручје где су тада – средином првог миленија пре Христа – живели Прасловени, Прабалти или, ако се прихвати теза о периоду балтословенског језичког заједништва, још неподељени Балтословени: по Херодоту, Неуре бије глас да су чаробњаци (*gohtej*), јер се наводно сваки Неур једном годишње претвара у вука (Hdt. IV 105). Исто веровање бележи се у XVI–XVII в. везано за балтске народе. Један шведски писац посвећује читаво поглавље опису људи претворених у вукове (*hominum in lupos conuersorum*) у Пруској, Ливонији (данашње Летонија и Естонија) и Литванији; окупивши се једном годишње о Божићу у великом броју на одређеном месту, они крену у крвав ноћни пир нападајући усамљене куће у шумама, не штедећи ни људе ни домаће животиње, а од правих вукова разликују се тиме што у подрумима испијају све залихе пива и медовине па наслажу испражњене бачве једне на друге; тврди се да су међу њима великаши и припадници високог племства (Olaus Magnus 1555, 644). Нешто доцније енглески путописац Ричард Џејмс (Richard James, 1572–1638) забележио је да људи из Нарве (река и град у Естонији на граници са Русијом) и Ливоније једном годишње постају вукодлаци (*werewolves*, Jakobson 1966, 352). Подсећамо и на курландске вукодлаке који од ђавола преотимају летину, о којима је горе било речи, а окупљају се о Ивањдану, Духовима и Божићу. Из XVI века имамо признање једног пољског (мазурског) вукодлака (*wiokolak*) да се двапут годишње преобраћа у вука, и то на Божић и Ивањдан, дакле о зимској краткодневици и летњој дугодневици (Ито 1993, 123).

Овде је место да се напokon осврнемо на етимологију речи *вукодлак* која је била полазиште нашег истраживања. Та реч, за коју од свих словенских језика наша глоса пружа далеко најранију потврду, позната је свим Словенима и очито наслеђена из доба њиховог језичког заједништва, али се њен изворни,

⁶⁴ Представа о ратнику обузетом вучјим беснилом је још праиндоевропска, како то сведочи грчки хомерски термин *Iussa* који означава борбени занос а изведен је од *Iukoј* ‘вук’.

прасловенски лик и значење не дају поуздано установити.⁶⁵ Што се тиче гласовног лика, он у словенским језицима јако варира. Поред старосрпског *вIкодлаж*,⁶⁶ одакле се закономерно развио данашњи облик *вукодлак*, имамо буг. *вѣлколаж*, *вѣрколаж*, словеначки *volkodlak*, словачки *vlko(d)lak*, чешки дијалекатски *vyl'kodlak*, пољски *wilkołak*, руски *волко(д)лаж*, украјински *вовкулак*, белоруски *ваикалак*. На Балкану је представа била специфично словенска, те је прешла другим балканским народима скупа са називом за њу: румунски *vâlcolac*, *vârcolac*, албански *vurvollak*, новогрчки **boulkolaka**, **broukolakaj**, **briko-lakoj**.⁶⁷ Балтски народи у своме фолклору имају одговарајућу представу, али се литавско *vilkalakis*, *vilkalokis* сматра позајмљеницом из словенског, за разлику од домаћег синонима *vilktakas*, летонски *vilkataks*, где је први члан *vilkas* 'вук' етимолошки идентичан словенском, а други се везује са *tekai* 'трчати', *takas* 'стаза'; уп. са сличном семасиологијом лит. *vilk-trasa* 'вукодлак', *trasyti* 'немирно трчати унаоколо'. У самим српско-хрватским говорима постоји знатан број варијаната: *вукудлак*, *укодлак*, *кодлак*, *кудлаж* (хрв. Приморје), *ркодлак* (Стон), *вукозлаж* Заострог, чакавски *козлаж*, у Тимоку *врколак* (Тимок, в. горе). Толика варијантност се делом објашњава гласовним процесима (дисимилиација *л - л > р - л*, декомпозиција *в-*, *ву-* итд.),⁶⁸ а делом свакако и табуистичким преинакама. Оно што највише отежава реконструкцију заједничког предлошка је дистрибуција облика са *d* и без њега; ако се пође од прасловенског **vālkodlakā*, очекивало би се да се група *dl* очувала у западнословенским а упростила у *l* у источно- и јужнословенским језицима. Реч је очито сложена и у првом делу јој је прасл. **vālkā* = лит. *vilkas* 'вук', а даље се различито тумачи. На словенском плану се **vālkodlakā* може схватити као атрибутивна сложеница 'онај који има вучју длаку',⁶⁹ али реч *длака* је само јужнословенска а њен прасловенски лик је неизвестан. Постоји и друго тумачење, према коме би то била копулативна сложеница 'вук-медвед', са другим чланом **tlak-* који иначе није посведочен у словенским језицима а одговарао би балтском називу за медведа **tlak-* у литавском *lokys*, летонском *lācis*, старопруском *clokis* и **tlokis* (у топонимији), или чак 'онај који се преоблачи у медведа', где први члан не би био именица 'вук' већ глагол прасл. **vālkti*, лит. *vilkti* 'вући, навлачити, облачити' (Иванов/Топоров 1963, 139). Оно пре умножава него што решава формалне потешкоће.⁷⁰

⁶⁵ За досадашњу дискусију в. *Skok* 3, 636; *Фасмер* 1, 338 sq; 365 sq.; *Bezljaj* 4, 342 sq. (M. Snog); *Vaillant* 4, 769; *Иванов/Топоров* 1963, 139; *Иванов* 1975, 406; *Fraenkel* 2, 1252 sq.; *Zett* 1970, 105.

⁶⁶ Тај гласовни лик стоји иза српскословенске граfiје **vlākodlakā** у Законправилу.

⁶⁷ Одатле Јагићева горе наведена сумња да вукодлаци из наше глосе могу бити не само српски или бугарски, него и грчки.

⁶⁸ Варијанта (*ву-*)*козлак* је са терена где је *злак* = *длака*.

⁶⁹ Тачну паралелу тако схваћеној сложеници представљала би староисландска реч *ulfhedinn* 'вуко-кож, са вучјом кожом'. У похвали коју је крајем IX века Торбјерн Хорнклофи спевао краљу Харалду Лепокосом (*Haraldskvāli* 20–21), валкира пита гаврана пристиглог са бојног поља за берсерке (*at berserkja*), а овај одговара да се они зову *ulfhelnar*, што мирно можемо превести са 'вукодлаци'. На једној бронзаној плочици из VI–VIII в. нађеној у Еланду (Oland) у Шведској приказан је такав ратник у вучјој кожи у друштву бога Одина (Водана, уп. доле нап. 98). *Вучја длака* је атрибут натприродним способностима обдареног јунака у српској епизи (в. ниже нап. 78).

⁷⁰ Ако допустимо да је балтско **vilka-taka-* 'онај који трчи попут вука' дисимиловано а затим преосмишљено од првобитног **vilka-tlaka-* опет не долазимо регуларним путем до заједничког балтословенског назива, јер би словенском *d* одговарало балтско *t* а словенском дугом

Но без обзира на размимоилажење досад предложених решења, сва она указују у смеру исте изворне представе о вукодлацима као припадницима префеудалних ратничких дружина који су се обредно поистовећивали са дивљим животињама, пре свега са вуковима, јер је вучји чопор представљао праобразац такве дружине,⁷¹ али и са другима, као што су медведи, дивљи вепрови и бикови (турови), грабљиве птице (соколови, орлови), змије и сл. Зооморфизам древних ратника обухватао је различите магијско-ритуалне елементе. Један од њих било је прерушавање: за-одевали су се вучјим или медвеђим кожама,⁷² носили на глави рогове, кљове или перјанице, тетовирали се и сл. Ти животињски атрибути имали су двострук психолошки ефекат, застрашујући противнике а својим носиоцима уливајући додатну храброст засновану на самоидентификацији са дивљим зверима.⁷³ Вероватно је да су обреди ратничких дружина укључивали и колективна езотерична искуства типа шаманског трансa.⁷⁴ Они су изгледа имали сезонски карактер, на шта указују горепоменути извештаји о вукодлацима код Балта и Словена који њихово претварање у вукове везује за одређене тренутке у години, пре свега за летњу дугодневицу (Ивањдан) и зимску краткодневицу (Божих). Посебно је ово друго, зимско доба важило као „вучје“, на шта би се код Срба чувао спомен у светковању Мратинаца и обичају вучара (*Ито* 1993, 129 sqq.). Српски назив *вук-кови* за сватове и њихово вучје понашање у одређеним приликама могли би бити остатак из времена када је нормалан начин женидбе члана ратничке дружине-вука била оружана отмица девојке (*Лома* 2002, 90 sq.).

Те дружине имале су затворен, тајни карактер, што је доприносило да се у перцепцији шире заједнице око њихових чланова, а посебно вођа и истакнутих јунака, још за њихова живота створи мистичан ореол. Успомена на поједине међу њима прерасла би у епску легенду преношену из поколења у поколење и дуго након нестанка друштвене установе која ју је изнедрила. Одатле проистекли тип епског јунака-чаробњака, способног да поприма различита животињска обличја, могао се, са више или мање повода, везати за конкретну историјску личност, како је то био случај са руским кнезом Всеславом Полоцким. Већ летописац помиње његово чудновато рођење, а песник Слова каже за њега да је *вѣща*

балтско кратко *a*. По страни остављамо ликове као укр. дијал. (лемковски) *вовкорад*, *вовкораб*, лужички *wielkoraz* (уп. *Ито* 1993 120 sqq.), за које није јасно да ли имамо посла са секундарним преобликама или независним образовањима.

⁷¹ За индоевропске народе уопште в. *Meiser* 2002, 4–7, са даљом литературом, за Словене посебно *Иванов* 1975, 406 sqq., *Ито* 1993, 130. За претпоставку да са традицијом таквих префеудалних дружина код Срба стоји у вези распрострањеност сложених имена која садрже елеменат *вук* 'вук' на старосрпском тлу в. *Лома* 2010, 138 sq.

⁷² У горепоменутој Врчевићевој приповеци „Суд добрих људи о убиству тобожњег међеда“, наводно заснованој на истинитом догађају (*Врчевић* 1881, 47–55), дилема да ли је у питању вукодлак, вампир (тенац) или вједогоња настала је око једног младића који се ноћу преоблацио у медвеђу кожу да би по селу крао и напаствовао девојке, крећући се час на две, час на четири ноге.

⁷³ Уп. епски мотив „страшног одијела“ (обично медвеђе и вучје коже, орловог перја и сл.) којим противник покушава, али не успева да застраши младог јунака; о том мотиву и иницијатичком контексту из којег је поникао в. *Лома* 2002, 76 sqq., 89 sq.

⁷⁴ Можда и ритуалну смрт при иницијацији, којој би следило поновно рођење младог ратника у измењеном, вучјем лику; сећање на ту врсту обреда прелаза вршених унутар ратничких дружина могло је допринети изједначењу вукодлака са вампиром.

душа вь дрѣзѣ тѣлѣ и описује га како се у облику вука ноћу утркује са сунцем.⁷⁵ У северноруским биљинама он фигурира под именом Волх Всеслављевич (где Волх истовремено алудира на волк ‘вук’ и волхв ‘чаробњак’): кнегиња га је зачела са змајем, он стасава чудесном брзином у ратника па предводи дружину у разбојничким походима у којима стиче велика блага претварајући се у вука, сокола и златорог тур (дивљег бика).⁷⁶ На словенском југу он има свој еписки пандан у Змај-Огњеном Вуку, како народна песма назива српског деспота Вука Гргуровића који је у другој половини XV века као угарски вазал столовао у Купинову у Срему борећи се против надирућих Турака. Повод да се у колективном сећању његова историјска личност прелије у прастари еписки калуп могли су дати његово крштено име, које га је поистовећивало са вуком, и угарски орден змаја;⁷⁷ његово рођење и смрт обавијени су натприродним мотивима; рођен је са белезима вука, орла и змаја;⁷⁸ смртно рањеног, лечили су га вук, змија и вила, и извидали би га да није било несрећне интервенције његове жене.⁷⁹ Његов главни подвиг је убиство змаја од Јастрепца, који је као љубавник ноћу долетао царици Милицы, а коме је Вук, будући и сам змајевит јунак, једини био дорастао.⁸⁰ Тај сиже је такође познат из староруске традиције, али се тамо не везује за Всеслава Полоцког већ за Петра Муромског (уп. Лома 2002, 97), док се у српској епичкој способности преузимања животињског облика не приписује Змај-Огњеном Вуку него Секули, који се претвара у крилату змију и бори са турским царем претвореним у сокола.⁸¹ Занимљива су, међутим, имена двојице неисторијских противника Змај-Огњеног Вука, Слоџа протопопа⁸² и Дели-бег Гром,⁸³ јер иза оба као да се крију демони непогоде (слоџа је помешана киша са снегом, а реч истовремено означава биће великих, чудовишних размера, слично као што хала значи и ‘непогода’ и ‘неман’).⁸⁴ У самој песми „Царица Милица и змај од Јастрепца“ то

⁷⁵ Всеславъ ... скочи люѣмъ звѣремъ вь рѣчници изъ Бѣлаграда, обѣсися сине мѣгле скочи вѣлкомъ до Нѣмиги ... вь ноцѣ вѣлкомъ рыскаше, изъ Кѣева дорискаше до курѣ Тмуѣ Тороканя, великому Хрѣсови вѣлкомъ рѣчь прерыскаше (Слово о полку Игореве 88–90). Хорс коме Всеслав у вучјем облику прескаче пут је по једном тумачењу сунце, које он претиче на свом ноћном путу, а по другом месец, чије помрачење изазива, уп. Словенска митологија 566–567 s.v. Хорс.

⁷⁶ Древние российские стихотворения 32–36. За друге варијанте в. Jakobson 1966, 331 sqq.

⁷⁷ Нема, додуше, податка да је Вук њиме био одликован; међу Србима, носио га је деспот Стефан Лазаревић (Пешикан-Љушићановић 2002, 34).

⁷⁸ Вук s.v. змај-огњен. Вучја шайа и орлово крило, / И змајево коло њод њазуом, / Из усѣа му модар њламен бије; у другим варијантама уместо вучје шапе долази вуч(и)ја длака (уп. Пешикан-Љушићановић 2002, 42 sq.), што директно асоцира на вукодлака. Такав полиморфизам змајевитог јунака подсећа на румунског врколака, летећу змију са псећом главом.

⁷⁹ Означени у варијантама као знамења или горске сјени, они очито оличују Вукова урођена обележја (вук и змај), односно способности (виле и виловити људи такође спадају међу бића која се замишљају да воде облаке, уп. Раденковић 2001, 448). Пешикан-Љушићановић 2002, 39 sq. указује на могућност да су вук и змија јунаков „духовни дупликат“, његова „независна душа“.

⁸⁰ У варијантама, Вук је змајев ванбрачни син (ibid. 32).

⁸¹ Класични записи су СНП II 85° и 86°; попис варијаната Krsti} 1984, 602 (12°).

⁸² Тако у варијанти из Ерлангенског рукописа, Слоџа њроѣоѣоѣа у Вуковој, Никола Протопопи у Богишићевој (Пешикан-Љушићановић 2002, 161 sq., уп. доле нап. 89).

⁸³ Ibid. 174, где се оправдано запажа да насупрот титули која овог јунака везује за Турке његово име асоцира на знатно старија значења (Гром = Перун).

⁸⁴ „Љута змија крилатица“ скривена у копљу Николе Протопопића (в. нап. 82) указује на изворни сиже типа „Секула се у змију претворио“, дели-бег Грома Вук убија на необичан начин,

што Вук одбија да се смести у Лазареву двору већ распиње свој шатор у пшеничном пољу указује на његову функцију „облакогонитеља“.⁸⁵

Одавно је запажено да сличност између епских ликова руског Волха Все-славјича и српског Змај-Огњеног Вука не може бити плод независних развоја нити познијих утицаја, међусобних или са треће стране, већ да одражава заједничко прасловенско наслеђе, пружајући један од најнеспорнијих доказа да су стари Словени још у доба пре велике сеобе неговали неку врсту јуначке епике, у којој је једно од средишњих места морао имати лик „змајевитог“ кнеза-вукодлака (рус. *князь-оборо-џень*).⁸⁶ Он у паганско доба свакако није био толико проблематичан како то изгледа са становишта хришћанске цркве; штавише, можемо узети да је за паганске Словене оличавао идеалан тип владара, обдареног надљудским моћима којима се у рату супротставља непријатељу а у миру брани усева. Као што се у староруским кнежевским дружинама XII века певало о Всеславу Полоцком, тако је и у тек површно христјанизованој среди-ни српске средњовековне властеле доба првих Немањића тај прастари образац живео као једна од главних тема усменог јуначког песништва, будући одређена очекивања према актуелном владару и владарској породици која нису имала везе са њиховом хришћанском побожношћу већ проистецала из древног паганског концепта светости.⁸⁷ Далеко одјек тог погледа на световну власт слутимо у поменутој традицији о „аловитости“ Стефана Немање и Стефана Дечанског, као и у горе наведеној песми где се сам Свети Сава појављује као „змајевит“ путем својих моштију, а његов непосреднији одраз могло би бити Савино чудо са градом и угарским краљем. Каква му год била историјска подлога, одклон од ње управљао се према горепоменутом епском обрасцу и смео узети да је до њега дошло у усменом предању војног племства још за Савина живота. То значи да Сава који ведри и облачи није плод поистовећења са неким паганским богом,⁸⁸ али ни са локалним облачарем у веровању простих сељака, и да та

бацивши топуз уназад преко рамена, али на крају и сам умире од рана које му је Гром задао. Уп. Пешикан-Љушићановић 2002, 162, 174.

⁸⁵ Ibid. 202, где се уместо запажа да Вук и на тај начин открива своју змајевитост, јер је змај између осталог демон заштитник жита, који ту своју функцију врши чувајући поља и усева у своме атару од туђинског змаја или змају сродних носилаца града. Подсетимо да у песми змај долеће са планине (Јастрепца), попут неког градоносног облака.

⁸⁶ Jakobson/Ru`i-i} 1966; Пешикан-Љушићановић 2002, 32 sq.; Перић 2008 passim.

⁸⁷ Заједничког старим Иранцима, Балтима и Словенима, судећи по томе што су га означавали истим придевом, авестијски *spēnta-*, литавски *{ve}ntas*, прасловенски **svetā*.

⁸⁸ Надлежан за ту врсту чуда био би бог олује и грома Перун. Добро је познато да се остаци митологије и култа паганског бога-громовника у делу хришћанског света, па и код Словена, везују за Св. Илију. С обзиром на горе истакнуту Теодосијеву уздржаност док преноси Доментијаново казивање о двама Савиним „метеоролошким“ чудима, индикативно може бити што Доментијаново чудо са градом пореди са Илијиним призивањем огња са неба: **poslou{avái ougodánika svoígo proroka Iliā ognīmā** (250), а Теодосије преузима то поређење али пророка не именује: **poslou{ai, ěko`e inogda proroka tvoego ěgnīmā** (154). У Полесју се, обратно, веровало да градоносне облаке којима се „градобранитељ“ супротставља предводи сам пророк Илија (Левкиевская 2004, 453 sq.), а видели смо да се у источној Босни иста улога приписује Св. Сави. Симон Грунау пише како су се пагански Пруси пред олују молили своме богу Перкуну да им се смиљује (Grunau 95). Нама се ипак не чини вероватним да је Св. Сава нити било који други владар и светитељ српског средњег века био непосредно идентификован са неким претхришћанским божанством у средини где више

Савина улога није проистекла из његовог свештеног чина,⁸⁹ него из чињенице да је био изданац владарског рода за који се веровало да поседује одговарајуће окултне способности. Св. Саву су Срби његова времена и након што се определио за монашки живот и даље доживљавали као свога омиљеног принца, Растка Немањића, тим пре што се он и као црквени великодостојник кретао у световним круговима и водио државне послове; Хоматијан, који му то замера, пишући како српски архиепископ одлази на гозбе, јаше расне коње и путује кроз народ с великом пратњом и са заставама, вероватно не искривљује превише стварност.⁹⁰ Допринети су могле и Расткове-Савине физичке особине; из књижевних описа и ликовних представа знамо да је имао плаву или риђу косу, а то је једно од телесних обележја епског кнеза-чаробњака.⁹¹ Убедљива Итова претпоставка да се фолклорни мотив „вучјег пастира“ смештао са веровањима у вукодлака, тј. кнеза-чаробњака попут Всеслава Полоцког (*Ито* 1993, 131) пружа нам одговор зашто се у српском веровању Св. Сава придружио свецима за које се тај мотив везује.⁹² Вуци као хртови или керови Св. Саве, или као његови другови, како их у једној приповести сам назива (*Чајкановић* 1941, 320) одсликавали би однос припадника ратничке дружине према њеном предводнику обдареном натприродним моћима.⁹³

Нема никаквог основа да се претпостави да је сам Св. Сава на било који начин давао повода за стварање такве слике о себи, а особито није замислио да би он повлађивао празноверју и преузимао на себе улогу „градоносноца“ или „градобранитеља“.⁹⁴ Ипак неће бити да је причу о Савином чуду са градом Доментијан измислио, већ је она морала колати у круговима из којих је Савин животописац потицао и у којима се кретао; то што се одлучио да је унесе у Савино житије упркос њеној извесној неортодоксности и одређеним примислима које је могла побудити – а које као да су нашле одраза у Теодосијевој преради тог поглавља – објашњава се политичким побудама пре него ли потребама хагиографског жанра. На унутрашњеполитичком плану, то чудо је у широким маса-

није било паганског свештенства које би могло дати једну такву теолошку интерпретацију. За мотив „вучјег пастира“ в. ниже.

⁸⁹ Веровање да улогу облачара могу обављати свештеници посвећени у тајне вештине, тзв. црнокрњници, постоји код католичких Словена – Пољака, Хрвата (уп. *Раденковић* 2001, 452 sq.), али није распрострањено међу Србима; уп. горепоменог противника Змај-Огњеног Вука *Слоју проишлогоју*, који се у варијантама назива и *йой Силѣнанин*, *йой Лайшинин* (*Пешикан-Љушћановић* 2002, 161). Но није вероватно да би у приповедном обликовању догађаја личност формата једног Растка-Саве Немањића била спуштена на ниво једног таквог „црнокрњника“ (као ни сеоског „облачара“).

⁹⁰ Уп. *Кашанин* 1975, 119, о Св. Сави као државнику у својству црквеног поглавара *Марјановић-Душанић* 2007, 98 sq.

⁹¹ *Пешикан-Љушћановић* 2002, 44.

⁹² Св. Мрата-Мартин и Св. Ар(х)анђео Михаило код Срба, Св. Ђорђе и Св. Никола код северних Словена, уп. *Ито* 1993, 127 sqq.). То су превасходно „зимски свец“ (уп. *Чајкановић* 1941, 327 sqq.), а видели смо да се преобраћање људи у вукове најчешће ставља око зимске краткодневнице; додајмо да се у Карпатима верује да хмарник управо на Бадње вече сазива на вечеру душе утопљеника и обешњака (*Левкиевская* 2001).

⁹³ Поистовећење Србина са вуком у старосрпском каталогу народа (*Чајкановић* 1973, 40) најпре се може схватити као одблесак те архаичне друштвене установе.

⁹⁴ Његов став према томе свакако је био прави хришћански, какав илуструје беседа Григорија Богослова упућена свом оцу који је замукао након што је у Назијанзу град потукао летину.

ма становништва, не само простог народа него и племства, учвршћавало једну представу о владарској кући коју је, упркос њеном паганском пореклу, тада још млада српска црква одлучила да не одбаци, већ да је християнизује кроз култ светородне династије. Са спољнополитичке тачке гледишта, прича о Савиним преговорима са угарским краљем може се схватити као део српске државне пропаганде усмерене према северном суседу. Угри су са Стефаном у XI веку добили краљевство и свога светог краља (уп. *Марјановић-Душанић* 2007, 56 sqq.). Када се под истоименим Немањиним сином српска држава уздигла на исти ранг краљевства, то је свакако наишло на оспоравање од стране Угарске, без обзира да ли ћемо прихватити верзију по којој је управо из тог разлога Андрија II покренуо на Србију поход који се разрешио дипломатским путем. Међу ондашњим Србима је у сваком случају Андријино одустајање схваћено не само као дипломатска, већ и као идеолошка победа; српско краљевство је посредством краљевог брата Саве показало не само да је у државноправном погледу равноправно са угарским, него и да га својим сакралним легитимитетом надмашује; та поента добро је извучена код Доментијана кад приповеда како се угарски краљ под утиском Савиног чуда и његове проповеди просветио а затим након смрти и посветио, да би код Теодосија прерасла у тврдњу да је Сава Андрију превео из католичке јереси у православље. То што је своју духовну премоћ Сава Андрији доказао на начин пре пагански него ли хришћански, видели смо да је у складу са древним представама о сакралности владарског рода, какве су тада могле бити раширене не само међу Србима, него и међу Угрима. Сасвим сличне представе о чаробњацима-та(л)тошима и змајевима-шаркањима који воде облаке и изазивају помрачења постоје и у мађарском фолклору.⁹⁵ Можемо бити сигурни да су их Мађари примили од Словена настањених у карпатско-панонском басену које су доселивши се онамо затекли и са њима се потом измешали.⁹⁶ На такав закључак упућује више пута истицана блискост тога круга веровања између јужних Словена, посебно Срба и Хрвата, и закарпатских Хуцула, који се сматрају потомцима раносредњовековних „Белих Хрвата“. Она сведочи да је од сеобе Словена на југ па до краја IX века постојао етнички континуум у ареалу који се протезао од јужних обронака Карпата преко Паноније до северног Балкана. Упадом Угара, тај ареал је трајно разбијен у језичком погледу, али су се неке „културне изоглосе“ одржале посредством словенског супстрата у мађарском (и румунском) фолклору.

Главна зона додиром између Србије и Угарске у средњем веку био је Срем, који је тада осим данашње области тога имена међу Дунавом и Савом, *Sirmia citerior*, „овострани Срем“ са угарске тачке гледишта, обухватао и данашњу северозападну Србију међу Дрином и Колубаром, *Sirmia ulterior*, „оноострани Срем“, јужно од доњег тока Саве (*Динић* 1978, 45 sqq., 270 sqq.). Тај јужни део области био је предмет сталног преотимања између Срба и Угара, чије присуство ту изгледа да никад није било посебно бројно, док су на северу, у данашњем

⁹⁵ Обично се замишља да татош јаше на шаркању и усмерава непогоду. Уп. *Е. А. Хелимский*, МНМ II 640 s.v. *шаркань*, *Ј. Влајић-Поповић*, ОС 72 sq. s.v. *татош*.

⁹⁶ Без обзира на то што укупна фолклорна представа о та(л)тошу бесумње има своје корене у угрофинском шаманизму (уп. *Kurti* 2000), иза ове његове улоге тешко да стоји индигена представа.

Срему, под постојаном угарском влашћу живеле знатне масе словенског, православног живља (*Калић* 2007, 35 sqq.). Теодосијев податак да је Св. Сава враћајући се са преговора са угарским краљем прешао реку Саву јасно сведочи да је попреште чуда са градом био „онострани“, тј. данашњи Срем. Подсетимо да је једна варијанта песме „Сава и турски цар“ сасвим блиска Вуковој забележена у сремском селу Манђелосу.⁹⁷ Након пада Србије под Турке, крајем петнаестог и почетком шеснаестог века, у Срему су нашли уточиште последњи српски деспоти, међу њима Вук Гргуревић, епископ Змај-Огњени Вук, око чијег су се стојерног лика древни сиреји и мотиви о којима је овде било речи сплели у циклус јуначких песама. Ако је основано наше тумачење легенде о сусрету Растка-Саве Немањића са угарским краљем Андријом коју је Доментијан уградио у Савино житије, био би то доказ непрекинутог континуитета прасловенске епископске традиције о кнезу-чаробњаку на тлу Срема од времена досељења Словена до пада Србије и Угарске под Турке.⁹⁸ Из Срема је (не знамо да ли „овостраног“ или „онострани“), био Савин ученик и наследник на архиепископском престо-лу Арсеније, у чије доба је Доментијан саставио Савино житије. Није нимало невероватно да је управо он Доментијану био извор за Савино чудо са градом, а да је Доментијан, пишући по налогу краља Уроша, ту епизоду унео делом и из политичких мотива, у сврху противугарске пропаганде у доба када се Урош спремао за поход на Мачву.⁹⁹

Историја духовности има своју специфичну динамику, која се не одликује једносмерним токовима и оштрим резovima, већ се претежно састоји од непрестаног прожимања старог са новим, свога са страним. Из тога проистиче испреплетена и често замршена текстура коју при ближем погледу разазнајемо у разним временским пресецима своје културне прошлости. На таквој позадини само се боље и јасније оцртава индивидуална величина Светог Саве и његовог духовног подвига.

⁹⁷ За проблем њене изворности в. горе.

⁹⁸ Како је Срем у доба пред долазак Мађара по свој прилици био марка (погранично подручје) Франачког царства (*Калић* 2007, 31 sqq.), није искључено да су се управо на том тлу на старо словенско наслеђе наклемиле германске представе везане за метеоролошку магију, одражене у Агобардовом спису насталом у исто време на другом крају исте државе (а проистекле из заједничког северноевропског паганског супстрата, о којем је горе било речи). Даље би се могло нагађати да је ареал тог културног амалгама обухватао све Словене настањене у карпатско-панонском басену, па на тај начин тумачити упадљиве сличности између српских облачара, закарпатских хмарника и Агобардових темпестарија. Сам култ „светог краља“ у средњовековној Европи неки изводе из германске паганске представе о владару који поседује магичка, шаманска својства која обезбеђују победе у биткама и благостање у миру; то се може поткрепити чињеницом да су бројне династије раног средњег века изводиле своје порекло од Водана, бога рата и магије, о чему постоје непосредна сведочанства, као нпр. Beda HE I 15: *Uoden, de cuius stirpe multarum prouinciarum regium genus originem duxit* (ed. Giles p. 72); уп. Марјановић-Душанић 2007, 23, уп. и 20 sq., 30, 37, са литературом. Надајмо се да ће будућа истраживања пружити чвршћи основ за постављање претпоставки и извођење закључака у овом правцу.

⁹⁹ О улози Доментијанових житија Св. Саве и Св. Симеона у државотворном програму Уроша I в. Марјановић-Душанић 2007: 148. **З апатриотски Орактер овoga Савиног Чуда у Теодосијевој обради в. најскорије Марјанови-Душанић 2014**

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

- Agobardus Lugdunensis*, Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis = De la grele et du tonnerre par Saint Agobard, Lyon 1841.
- Beda HE = Venerabilis Bedā opera quae supersunt omnia, ed. J. A. Giles, II, *Historiā ecclesiasticā libri I, II, III*, Londini MDCCCXLIII.
- Carpentier D. P.*, Glossarium novum ad scriptores Medii Aevi seu supplementum ad auctorem glossarii Cangiani editionem, Parisiis MDCCCLXVI.
- Ducange = Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis, auctore Carlo du Fresne, Domino du Cange, Tomus primus, Lugduni MDCLXXXVIII.
- Lampe, G. W. H.*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.
- LP = Fr. Miklosich, Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum, Vindobonae 1862–65.
- Grunau* = Simon Grunau's preussische Chronik, hrgg. von Dr. M. Perlbach (Die preussischen Geschichtsschreiber des XVI und XVII. Jahrhunderts Bd. I), Leipzig 1876.
- Mansi, Joannes Dominicus, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, XI, Florentiae MDCCCLXV, editio iterata Parisiis MDCCCCI.
- Olaus Magnus*, Historia de gentibus septentrionalibus, Romae MDLV.
- Pavlova R., Bogdanova S.*, Die Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berge, Frankfurt am Main 2000.
- Photii Bibliotheca, ex recensione Immanuelis Bekkeri, tomus alter, Berolini 1825.
- Pseudo-Justinus Martyr, Quaestiones et resposiones ad orthodoxos, ed. J. C. T. Otto, Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, vol. 5, 3rd edn. Jena 1881 (repr. Wiesbaden 1969): 2–246.
- [afarik P.]*, Památky drevního písemnictví Jihoslovanské, Praha 1873.
- Thesaurus Graecae linguae ab Stephano Henrico constructus. Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase e.a., I–IX Parisiis 1831–1865.

Suntagma twŋ Qeiwn kai ierwn kanonwn, upo Γ. Α. Παλλή, Μ. Ποτλή, Tomoj deuterōj, Aqhnhsin 1852 [Syntagma tōn Theion kai hierōn Kanonōn II, edd. G. A. Rallē, M. Potlē, Athēnēsīn 1852].

- Багрянородный = Константин Багрянородный, Об управлении империи. Текст, перевод, комментарий, под редакцией Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева, Москва 1991 [Bagryanorodn'ij = Konstantin Bagryanorodn'ij, Ob upravlenii imperiei. Tekst, perevod, kommentarij, pod redakciej G. G. Litavrina, A. P. Novosel'ceva, Moskva 1991].
- Вук = Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима, скупио га и на свијет издао В. С. Караџић, Бечу 1852 [Vuk = Srpski rječnik istumačen njemačkijem i latinskijem riječima, sakupio ga i na svijet izdao V. S. Karadžić, Beč 1852].
- Доментијан, Живот Св. Симеуна и Св. Саве, изд. Ђ. Даничић, Београд 1865 [Domentijan, Život Sv. Simeuna i Sv. Save, izd. Đ. Daničić, Beograd 1865].
- Доментијан, Житије Св. Саве, предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд 2001.¹⁰⁰ [Domentijan, Žitije Sv. Save, predgovor, prevod dela i komentari Lj. Juhas-Georgievskaja, izdanje na srpskoslovenskom T. Jovanović, Beograd 2001].
- Древние российские стихотворения собранные Киршею Даниловым, второе дополненное издание подготовили А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов, Москва 1977 [Drevnie rossijskie stihotvorenija sobrann'ie Kiršeu Danilov'im, второе dopolnennoe izdanie podgotovili A. P. Evgen'eva, B. N. Putilov, Moskva 1977].

¹⁰⁰ Наводи су по овом издању, а не по Даничићеву, осим где је то посебно назначено.

- Законик Стефана Душана цара српског 1349 и 1354, на ново издао и објаснио *Сћ. Новаковић*, Београд 1898 [Zakonik Stefana Dušana cara srpskog 1349 i 1353, na novo izdao i objasnio *St. Novaković*, Beograd 1898].
- Матије Властара Синтагмат, азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила, словенски превод времена Душанова, изд. *Сћ. Новаковић* (Зборник за историју, језик и књижевност српског народа IV), Београд 1907 [Matije Vlastara Sintagmat, azbučni zbornik vizantijskih crkvenih i državnih zakona i pravila, slovenski prevod vremena Dušanova, izd. *St. Novaković* (Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda IV), Beograd 1907].
- Петровић М.*, Законоправило или Номоканон Св. Саве, Горњи Милановац 1991 [Petrović M., Zakonopravilo ili Nomokanon Sv. Save, Gornji Milanovac 1991].
- РСА = Речник српскохрватског књижевног и народног језика, Београд 1959. и даље [RSA = Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika, Beograd 1959. i dalje].
- Сарајевски препис Законоправила Светог Саве из XIV вијека – фототипија, прир. *С. Ћијељановић*, јеромонах *С. Глигић*, Лакташи 2013 [Sarajevski prepis Zakonopravila Svetog Save iz XIV vijeka – fototipija, prir. *S. Stjepanović*, jeromonah *S. Gligić*, Laktaši 2013].
- Слово о полку Игореве, ред. *Д. С. Лихачев*, Москва 1978 [Slovo o polku Igoreve, red. *D. S. Lihačev*, Moskva 1978].
- СНП = Српске народне пјесме, скупio их и на свијет издао *В. С. Караџић*, књ. II Беч 1845, III Беч 1846, VI Београд 1899 [SNP = Srpske narodne pjesme, sakupio ih i na svijet izdao *V. S. Karadžić*, II, Beč 1845, III Beč 1846, VI Beograd 1899].
- Срезневский И. И.*, Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам I–III, Санкт-Петербург 1893–1912 [Sreznevskij I. I., Material' i dlja slovarja drevnorusskago jaz'ika po pis'menn'im pamjatnikam' I–III, Sankt-Peterburg 1893–1912].
- СРНГ = Словарь русских народных говоров, Москва / Ленинград (Ст. Петербург) 1965. и даље [SRNG = Slovar' russkih narodn'ih govorov, Moskva / Leningrad (St. Peterburg) 1965. i dalje].
- СРЯ = Словарь русского языка XI–XVIII вв., Москва 1975– [SRJA = Slovar' russkoga jaz'ika XI–XVIII vv., Moskva 1975–].
- Стефан Првовенчани, Сабрана дела, прир. *Ј. Јухас-Георгиевска*, *Т. Јовановић*, Београд 1999 [Stefan Prvovenčani, Sabrana dela, prir. *Lj. Juhas-Georgievska*, *T. Jovanović*, Beograd 1999].
- Теодосије Хиландарац, Живот Светог Саве, издање *Ђ. Даничића* приредио и предговор написао *Ђ. Трифуновић*, Београд 1973. [Teodosije Hilandarac, Život Svetoga Save, izdanje *Đ. Daničića* priredio i predgovor napisao *Đ. Trifunović*, Beograd 1973].
- Типик архиепископа Никодима, I. Фототипија изгорелог рукописа Народне библиотеке у Београду, прир. *Ђ. Трифуновић*, Београд 2004 [Tipik arhiepiskopa Nikodima, I. Fototipija izgorelog rukopisa Narodne biblioteke u Beogradu, prir. *Đ. Trifunović*, Beograd 2004].

Литература – Secondary Works

- Bartholomae Chr.*, Zarathu{tras Leben und Lehre, Heidelberg 1924 = Zarathustra 1–19.
- Bezljaj Fr.*, Etimolo{ki slovar slovenskega jezika I–IV, Ljubljana 1977–2005.
- Bruiningk, H. von*, Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendenschen Landgericht und Dorptschen Hofgericht i.J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren, Mitteilungen aus der Livlandischen Geschichte 22/3, 1924, 163–220.
- Clayton Paul B., Jr.*, The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451), Oxford University Press 2007.
- Fraenkel E.*, Litauisches etymologisches Wörterbuch I–II, Gottingen 1962–1965.
- Jagi} V.*, Opisi i izvodi iz nekoliko ju`noslovenskih rukopisa, VIII Krm-aja ilovi-ka godine 1262, Starine JAZU VI/1874, 60–111.

- Jagi} V.*, Kritische Nachlese zum Text der altkroatischen Dichter, Archiv für slavische Philologie 5/1881, 80–94.
- Jakobson R., Ru`i-i} G.*, The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos, y: *R. Jakobson, Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*, The Hague / Paris 1966, 369–379.
- Jakobson R.*, The Vseslav epos, y: id. *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*, The Hague / Paris 1966, 301–368.
- Krsti} Br.*, Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena (Posebna izdanja SANU DLV, Odeljenje jezika i knji`evnosti 36), Beograd 1984.
- Kurti L.*, The Way of the Taltos: A Critical Reassessment of a Religious-Magical Specialist, *Studia mythologica Slavica III*, Ljubljana/Pisa 2000, 89–114.
- Loma A.*, Der Personennamen *Nemanja*: ein neuer Ausblick, ЗРВИ 45/2008, 109–115.
- Meiser, G.*, Indogermanische Jugendbünde, y: *R. P. Das, G. Meiser* (hrsg.), *Geregeltes Ungestum. Bruderschaften und Jugendbünde bei indogermanischen Völkern*, Bremen 2002, 1–10.
- Morris R.*, Monks and Laymen in Byzantium, 834–1118, Cambridge 2003.
- Oirik A.*, Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang, übertragen von W. Ranisch, Berlin / Leipzig 1922.
- Schaeder, H. H.*, Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung, Corona 9/1940, 575–602 = Zarathustra 97–117.
- Skok P.*, Etimologijski rje~nik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–III, Zagreb 1971–1973.
- Vaillant A.*, Grammaire comparée des langues slaves IV. La formation des noms, Paris 1974.
- Zarathustra, hrsg. von B. Schlerath (Wege der Forschung CLXIX), Darmstadt 1970.
- Zett, R.*, Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposita im Serbokroatischen, Köln/Wien 1970.
- Богдановић Д.*, Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара, Београд 1978 [*Bogdanović D.*, Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara, Beograd 1978].
- Богдановић Д.*, Преображај српске цркве, Историја српског народа I, Београд 1981, 315–327 [*Bogdanović D.*, Preobražaj srpske crkve, Istorija srpskog naroda I, Beograd 1981, 315–327].
- Бојанин С.*, Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века, Београд 2005 [*Bojanin St.*, Zabave i svetkovine u srednjovekovnoj Srbiji od kraja XII do kraja XV veka, Beograd 2005].
- Буланин Д. М.*, «Пандекты» и «Тактикон» Никона Черногорца, на интернет адреси: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3029> [*Bulanin D. M.*, »Pandekt'ik i »Taktikon« Nikona Černogorca, na internet adresi <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3029>].
- Врчевић В.*, Низ српскијех приповиједака, Панчево 1881 [*Vrčević V.*, Niz srpskijeh pripovijedaka, Pančevo 1881].
- Ў-кови}, MD, Kontinuante praslovenskih osnova *gāb-, *gyb-, *gub- u srpskom jeziku, Београд 2013 (doktorska disertacija, odbravlena na Filolo{kom fakultetu u Београду) [Vučković M. D., Kontinuante praslovenskih osnova *g`b-, *gyb-, *gub- u srpskom jeziku, Beograd 2013 (doktorska disertacija, odbranjena na Filološkom fakultetu u Beogradu).**
- Гавриловић А.*, Белешке о варијантима српских народних песама, Годишњица Николe Чупића XVIII, Београд 1898, 232–293 [*Gavrilović A.*, Beleške o varijantima srpskih narodnih pesama, Godišnjica Nikole Čupića XVII, Beograd 1898, 232–293].
- Гавриловић А.*, О српској народној песми „Свети Сава и Хасан паша“, Просветни гласник 39/1922, 489–493 [*Gavrilović A.*, О српској народној песми ”Sveti Sava i Hasan Paša”, Prosvetni glasnik 39/1922, 489–493].
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.*, Индоевропейский язык и индоевропейцы I–II, Тбилиси 1984 [*Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V.*, Indoevropskij jazyk i indoevropejcy I–II, Tbilisi 1984].

- Динић М., Српске земље у средњем веку. Историјско-географске студије, прир. С. Ђурковић, Београд 1978 [Dinić M., Srpske zemlje u srednjem veku. Istorijско-geografske studije, прир. S. Ćirković, Beograd 1978].
- Дробњакović Б., Етнологија народа Југославије I, Београд 1960 [Drobnjaković B., Etnologija naroda Jugoslavije I, Beograd 1960].
- Ђорђевић Т. Р., Природа у веровању и предању нашега народа I (Српски етнографски зборник LXXI, Живот и обичаји народни 32), Београд 1958 [Đorđević T. R., Priroda u verovanju i predanju našeg naroda I (Srpski etnografski zbornik LXXI, Život i običaji narodni 32), Beograd 1958].
- Иванов В. В., Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка, Известия Академии наук СССР, Серия литературы и языка XXXIV 5°, 1975, 399–408 [Ivanov V. V., Rekonstrukcija indoeuropejskih slov i tesktov, otkražajuščih kul't volka, Izvestija akademii nauk SSSR, Serija literatur'i jaz'ika XXXIV 5°, 1975, 399–408].
- Иванов В. В., Топоров В. Н., К реконструкции праславянского текста, Славянское языкознание. Доклады советской делегации, V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963), 88–158 [Ivanov V. V., Toporov V. N., K rekonstrukcii praslavjanskogo teksta, Slavjanskoe jaz'ikoznanie. Doklad'i sovetskoj delegacii, V Meždunarodn'ij s'ezd slavistov (Sofija, sentjabr' 1963), 88–158].
- Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, Москва 1974 [Ivanov V. V., Toporov V. N., Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej, Moskva 1974].
- Ивић П., Веда, одредница у: Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ, Огледна свеска, Београд 1998, 13–14 [Ivić P., Veda, odrednica u: Etimološki odsek Instituta za srpski jezik SANU, Ogledna sveska, Beograd 1998, 13–14].
- Ито И., 'Волкодлак' и 'волчий пастух' – два общеславянских фольклорных мотива, связанных с культом волка, Comparative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures. Japanese contributions to the XIth International Congress of Slavists, Tokyo 1993 [Ito I., 'Volkodlak' i 'volčij pastuh' – dva obščeslavjanskih fol'klorni'ih motiva, svjaznn'ih s kul'tom volka, Comparative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures. Japanese contributions to the Xith International Congress of Slavists, Tokyo 1993].
- Јовановић Т., Житије Светог Симеона Стефана Првовенчаног према препису средине XV века, Археографски прилози 33/2011, 103–192 [Jovanović T., Žitije Svetog Simeona Stefana Prvovenčanog prema prepisu sredine XV veka, Arheografski prilozi 33/2011, 103–192].
- Калић Ј., Темелји културне историје Срема – Средњи век, у: Срем кроз векове. Слојеви култура Фрушке Горе и Срема, зборник радова, ур. М. Матицки, Београд/Беоцин 2007, 31–44 [Kalić J., Temelji kulturne istorije Srema – Srednji vek, u: Srem kroz vekove. Slojevi kulture Fruške gore i Srema, zbornik radova, ur. M. Maticki, Beograd/Beočin 2007, 31–44].
- Кашић М., Српска књижевност у средњем веку, Београд 1975 [Kašanin M., Srpska književnost u srednjem veku, Beograd 1975].
- Костић Д., Је ли Доментијан био ученик Савин и сапутник му по светим местима?, Гласник Југословенског професорског друштва XIII 1932/33, 933–935 [Kostić Dragutin, Je li Domentijan bio učenik Savin i saputnik mu po svetim mestima? Glasnik Jugoslovenskog proforskog društva XIII 1932/33, 933–935].
- Левкиевская Е. Е., Облакопрогонники, Родина: российский исторический иллюстрированный журнал 8/1–2, Москва 2001 [Levkievskaja E. E., Oblakoprogonniki, Rodina: rossijskij istoričeskij illjustrirannyj žurnal 8/1-2, Moskva 2001].
- Левкиевская Е. Е., Облакопрогонники, одредница у: Славянские древности 3, Москва 2004, 452–454 [Levkievskaja E. E., Oblakoprogonniki, odrednica u: Slavjanskije drevnosti 3, Moskva 2004, 452–454].
- Лома А., Дивчибаре – топономастички траг паганског аграрног обреда, Кодови словенских култура 5/2000, 146–157 [Loma A., Divčibare – toponomastički trag paganskog agrarnog odbreda, Kodovi slovenskih kultura 5/2000, 146–157].

- Лома А., Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике, Београд 2002 [Loma A., Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike, Beograd 2002].
- Лома А., Старосрпски топоним *Чрњегојно*. Ономастички увиди у друштвену историју префеудалног доба, Косово и Метохија у цивилизацијским токовима, књ. 1 Језик и народна традиција, Косовска Митровица 2010, 133–143 [Loma A., Starosrpski toponim *Črnjegovno*. Onomastički uvidi u društvenu istoriju prefeudalnog doba, Kosovo i Metohija u civilizacijskim tokovima, knj 1. Jezik i narodna tradicija, Kosovska Mitrovica 2010, 133–143].
- Лома А., У Будима у бијела града. Прилог истраживању старине епског десетерца, Промислања традиције: фолклорна и литерарна истраживања, зборник радова посвећен Мирјани Дрндарски и Ненаду Љубинковићу, ур. Бошко Сувајџић и Бранко Златковић, Београд, Институт за књижевност и уметност, 2014, стр. 49–62 [Loma A., U Budima u bijela grada. Prilog istraživanju starine epskog deseterca, Promišljanja tradicije: folklorna i literarna istraživanja, zbornik radova posvećen Mirjani Drndarski i Nenadu Ljubinkoviću, ur. Boško Suvajdžić i Branko Zlatković, Beograd, Institut za književnost i umetnost, 2014, str. 49–62].
- Максимович К. А., Каноны Трулльского собора в древнейшем славянском переводе Пандектов Никона Черногорца: проблемы терминологии, Византийский Временник 56 (81), 1996, 170–175 [Maksimović K. A., Kanony Trull'skogo sobora v drevnejšem slavyanskome perevode Pandektov Nikona Černogorca: problemy terminologii, Vizantijskij Vremennik 56 (81), 1996, 170–175].
- Максимович К. А., Древнерусская Ефремовская кормчая XI в.: локализация перевода в связи с историей текста, Лингвистическое источниковедение 2004–2005, Москва 2006, 102–113 [Maksimović K. A., Drevnerusskaja Efremovskaja kormčaja XI v.: lokalizacija perevoda v svjazi s istoriej teksta, Lingvističeskoe istočnikovedenie 2004–2005, Moskva 2006, 102–113].
- Марјановић-Душанић, С., Свети краљ, Београд 2007 [Marjanović-Dušanić S., Sveti kralj, Beograd 2007].
- Marjanović-Dušanić S., Svod srpskih svetih u doba kralja Milutina: dinastički kultovi, referat podnesen na naučnom skupu „Manastir Studenica – 700 godina Kraljeve crkve” 8. maja 2014. u Beogradu (verzija pripremljena za štampu, stavljena na uvid ljubaznošću autora)**
[Marjanović-Dušanić S., Svod srpskih svetih u doba kralja Milutina: dinastički kultovi, referat podnesen na naučnom skupu „Manastir Studenica – 700 godina Kraljeve crkve” 8. maja 2014. u Beogradu (verzija pripremljena za štampu, stavljena na uvid ljubaznošću autora)].
- Милошевић-Ђорђевић Н., Заједничка тематско-сужејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције, Београд 1971 [Milošević-Đorđević N., Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije, Beograd 1971].
- МНМ = Мифы народов мира – энциклопедия, I–II Москва 1987–1988 [MNM = Mify narodov mira – enciklopedija, I-II, Moskva 1987–1988].
- ОС = Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ, Огледна свеска, Београд 1998 [OS = Etimološki odsek Instituta za srpski jezik SANU, Ogledna sveska, Beograd 1998].
- Перић Д., Теориоморфни јунаци словенске епике. Волх Всеславјевич и Змај Огњени Вук (компаративно-типолошка анализа), Београд 2008 [Perić D., Teoriomorfni junaci slovenske epike. Volh Vseslavjevič i Zmaj Ognjeni Vuk (komparativno-tipološka analiza), Beograd 2008].
- Пешикан-Љуштановић Љ., Змај деспот Вук – мит, историја, песма, Нови Сад 2002 [Pešikan – Ljuštanović Lj., Zmaj despot Vuk – mit, istorija, pesma, Novi Sad 2002].
- Плотникова, А. А., Этнолингвистическая география Южной Славии, Москва 2004 [Plotnikova A. A., Etnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii, Moskva 2004].
- Појовић Д., Чудотворења светог Саве Српског, Д. Ајдачић (ур.), Чудо у словенским културама, Београд 2000, 138–156 [Popović Danica, Čudotvorenja svetog Save Srpskog, D. Ajdačić (ur.), Čudo u slovenskim kulturama, Beograd 2000, 138–156].

- Појовић Даница*, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006 [*Popović Danica*, Pod okriljem svetosti. Kult svetih vladara i relikvija u srednjovekovnoj Srbiji, Beograd 2006].
- Раденковић Љ.*, Народне басме и бајања, Ниш итд. 1982 [*Radenković Lj.*, Narodne basme i bajanja, Niš itd. 1982].
- Раденковић Љ.*, Митолошки господари градоносних облака. Словенске паралеле, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001, Београд 2001, 445–453.
- Раденковић Љ.*, Вампир – вукодлак – вџколак, Моћ књижевности. In memoriam Ана Радин, Београд 2009, 279–286 [*Radenković Lj.*, Vampir – vukodlak – verkolak, Moć književnosti. In memoriam Ana Radin, Beograd 2009, 279–286].
- СД = Славянские древности. Этнолингвистический словарь, I–V, ред. *Н. И. Толстой*, *С. М. Толстая*, Москва 1995–2012 [SD = Slavjanske drevnosti. Ėtnolingvističeskij slovar', I–V, red. *N. I. Tolstoj*, *S. M. Tolstaja*, Moskva 1995–2012].
- СМ = Словенска митологија, енциклопедијски речник, ред. *С. М. Толстој* и *Љ. Раденковић*, Београд 2001 [SM = Slovenska mitologija, enciklopedijski rečnik, red. *S. M. Tolstoj* i *Lj. Radenković*, Beograd 2001].
- Станојевић Ст.*, О нападу угарског краља Андрије II на Србију због прогласа краљевства, Глас Српске краљевске академије 161/1934, 109–130 [*Stanojević St.*, O napadu ugarskog kralja Andrije II na Srbiju zbog proglasa kraljevstva, Glas Srpske kraljevske akademije 161/1934, 109–130].
- Ђоровић Вл.*, Свети Сава у народном предању, Београд 1927 [*Ćorović Vl.*, Sveti Sava u narodnom predanju, Beograd 1927].
- Фасмер М.*, Этимологический словарь русского языка, перевод и дополнения О. Н. Трубачева, I–IV Москва 1986–1987 [*Fasmer M.*, Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka, perevod i dopolnenija O. N. Trubačeva, I–IV Moskva 1986–1987].
- Чайкановић В.*, О српском врховном богу (Посебна издања СКА СХХХII, Философски и филолошки списи 34), Београд 1941 = Чайкановић 1973, 307–525 [*Čajkanović V.*, O srpskom vrhovnom bogu (Posebna izdanja SKA СХХХII, Filozofski i filološki spisi 34), Beograd 1941 = Čajkanović 1973, 307–525].
- Чайкановић В.*, Мит и религија у Срба, Београд 1973 [*Čajkanović V.*, Mit i religija u Srba, Beograd 1973].

Aleksandar Loma

(Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)

ST SAVA AND THE CLOUD-CHASERS

The LXI canon of the Quinisext Council, also called in Trullo (680/681), subjects to a penalty, among other kinds of witch-doctors and sorcerers, the so-called *nephodioktai*. The 12th-century canonist Theodore Balsamon in his commentary on the Nomocanon of Photius explains them as those who foretell the future according the shapes made by clouds at sunset, which is wrong; the word is first used in the 5th

century by Theodore of Cyrrihus to designate magicians believed to be able to drive clouds wherever they want preventing or provoking hail storms and outbursts of heavy rain. Those "expellers of clouds" had their western counterparts in *tempestarii* as described by Agobard of Lyons. In Slavic reception of Byzantine law, the Greek term has been variously translated, literally as *oblakogonitelj*, *oblakogonci*, *oblakoprogonnici*, and periphrastically *oblaky gone{tei*; the latter translation occurs in the Serbian Nomocanon (*Zakonopravilo*), compiled 1219 by St. Sava, where it is accompanied by a gloss: «Those chasing clouds are called by peasants werewolves (*vlkodlaci*); when lunar or solar eclipse occurs, they say: 'The werewolves ate moon or sun'. But all this are myths and lies.». Apparently the proscribed category of cloud-chasers has been identified, by St. Sava himself or by one of his close collaborators, with a superstition spread among the 13th century Serbs. The motif of the eclipsed moon eaten by a werewolf recurs among an early 16th century poet from Ragusa, but today it is unknown in Slavic South, where 'werewolf' (Modern Serbian *vukodlak*, Bulg. *vārkolak*, etc.) is a mere synonym for 'vampire'. The belief in the winged werewolves who during the eclipse try to swallow the sun or moon still persists among the Slavs and the Romanians of Carpathian region; its wording by the Ruthens in Transcarpathia (Hutsuls) closely matches the Old Serbian gloss from Nomocanon, which points to a survival of Slavic heathendom. On the other hand, in both areas, Serbian and Ruthenian, mythological beliefs and magical practices connected with hail are particularly developed, showing a great similarity with each other; here and there, the same dragon-like creature is imagined both to lead hail clouds and to cause eclipses, Serbian *zmaj* 'dragon' or (*h*)*ala*, Ukrainian *eretva* or *arkan*'. Outside of Slavic area Baltic werewolves recovering crops stolen by devil may be compared, as well as Germanic designations for the parhelion, an atmospheric phenomenon observed in clouds, English *sun dog*, Swedish *solulf* 'sun wolf', etc., explained out of Norse mythology as two wolves hunting daily the sun and the moon and finally swallowing them at the Ragnarok. Those parallels suggest that the identity between the cloud-chasers and the werewolves eating the sun or the moon was not a pure guess of our glossator but reflects a popular belief of his time. Indicatively enough, he — most probably St Sava himself — puts it in a rationalistic perspective, speaking of myths and lies, and not of a devil's work. Consequently the gloss in question follows the guidelines of St Sava's evangelising and enlightening endeavour. However, soon after his death in 1236 and subsequent canonisation, the firm attitude he assumed towards folk superstitions must have somewhat loosened within the new established Serbian church, for in St Sava's *vita* written in 1243 or 1253 by Domentian, one of his disciples, a miracle is credited to the saint that seems to do less with the hagiographic patterns than with the performances of the cloud-chasers. By provoking out of the blue a well-controlled hailstorm the saint succeeded in dissuading the Hungarian king from a campaign against Serbia. A firsthand account contemporaneous with the event is given by king Stephan of Serbia, according to which it was himself who negotiated successfully with Andrew II of Hungary. Stephan's description is realistic; he mentions an assistance of his brother Sava in the negotiations, but not a thaumaturgical one. Obviously the shift from historical towards legendary took place at an early date. In Serbian modern folklore St Sava sometimes assumes the role of

weather lord and hail maker, and this belief might go back to his lifetime. Beside the episode with the Hungarian king, another meteorological miracle is attributed to him by his biographers, that of calming the stormy sea — as Jesus did according to the Gospels — and in the *vita* by Theodosius the miraculous curdling of milk at the mention of Sava's name is related, which may be put into connection with the mythological metaphor of the hail "coagulating" within the clouds. Rather than by the superstitious beliefs spread among the common people as referred to in our gloss, St Sava's lives may have been influenced by the oral epics composed and performed in an aristocratic milieu, that was at that time only superficially Christianised, preserving much of Slavic pagan traditions. In Vuk's collection of epic songs, there is one retelling the hail miracle, yet with some anachronisms (Sava is an abbot who by his prayer causes hailstones to kill Turkish army trying to plunder his monastery), as well as another where the saint's relics display dragon-like features. These versions may be regarded as a paganisation of hagiographical themes, but rather the opposite is the case. The comparative study of Slavic epics brought to light a prehistoric type of epic hero born within a ruling family under miraculous circumstances (conceived by a dragon), with strange body marks (among others, a lock of wolfish hair), grown up into a mighty warrior who is at the same time a magician endowed with shapeshifting powers, able to turn himself into wolf, falcon, winged snake, etc. Representative of the type are Russian Volkh Vseslavich and Serbian Zmaj Ognjeni Vuk ('Wolf the Fiery Dragon'), both based on historical figures, Vseslav of Polotsk (c. 1039–1101), Grand Prince of Kiev, and Vuk Grgurević (ca. 1440–1485), titular Despot of Serbia respectively; ambiguous from Christian point of view, back in the heathen times it must have been positively connoted, representing a Pre-Christian notion of sanctity. A "sacred ruler" was expected to possess superhuman abilities, helping him not only in war, but also in peacetime, when his main task was to ensure weather conditions beneficial for crops, which he was believed to fulfill by acting as a "cloud-chaser". According to Serbian and Ukrainian beliefs, there are two kinds of cloud-chasers, those who have control over the demonic beings (winged monsters, unsettled spirits) provoking a hailstorm, and those who fly piloting themselves the clouds and fighting their adversarial counterparts. Underlying both of them seems to be the notion of a shamanic sorcerer who falls into trance during which his "external soul" leaves the body assuming various animal or hybrid shapes. The protection field of a cloud-chaser is usually a particular village area, but it is imaginable that a "wizard king" was in charge of his whole kingdom. The epic Zmaj Ognjeni Vuk watching for the dragon in a wheat field and confronting unhistorical rivals named 'Thunder' and 'Sleet' seems to have had something to do with the weather magic. Saint Sava, born Rastko, was a son of Stefan Nemanja, the founder of the Nemanjić dynasty, and it may have been as a prince belonging to the ruling family rather than as a high-ranking clergyman that in the popular perception he assumed some unorthodox traits going back ultimately to Slavic heathendom. In Serbian folk tradition, some rulers of Nemanjić house, including Nemanja himself, are qualified by the adjective *(h)alovit*, which is normally used of ecstatic persons believed to lead storm clouds. According to king Stephan, the negotiations with Andrew of Hungary took place in Serbian border town of Ravno, whereas St Sava's lives displace them on which was then Hungarian soil, in the

province of Srem, where, in the late 15th century, Zmaj Ognjeni Vuk resided and the epic legend of him arose on the basis of a deeply rooted, Common Slavic tradition. It was perhaps at the suggestion of Arsenius, another St Sava's disciple and his successor as archbishop, who stemmed from Srem, that Domentian adopted and adapted for the saint's vita a story emphasising the spiritual supremacy of Serbian ruling house over that of Hungary, although it was inspired by an ancient superstition rather than by pure Christianity. The political background may have been territorial aspirations cherished by Nemanja's grandson, king Urosh I of Serbia, towards Hungary, that culminated in his unsuccessful invasion of Srem in 1268.

Addenda

1. **Lik** **vâlko-dlakâ* mogao bi biti sekundaran, preosmišljen od **vâlko-lakâ* < -*olkâ* od **psl.** **olkati*, **lit.** *alkti* 'gladovati' up. izraze tipa *vu-ja glad*, **rus.** *vol-je golod*, **nem.** *Wolfshunger* itd., stind. *Vrkodara*- 'koji ima vu-ju utrobu', nadimak **Bime**, koji u **Mhabharati** oličava tip divqeg ratnika a sin je boga **Vjua**, pokrovitega indoiranskih ratničkih družina.

2. **Adam Bemenski** (druga pol. XI v.) pomiče ulogu koju je u evangelizaciji **Skandinavije** odigrala navodna sposobnost propovednika da po nekoj pagana proizvedu kišu ili lepo vreme (Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV 23).